PACIFIC SCHOOL OF RELIGION

# ORIENTALISTISCHE LITERATURZEITUNG

MONATSSCHRIFT FÜR DIE WISSENSCHAFT VOM GANZEN ORIENT
UND SEINEN BEZIEHUNGEN ZU DEN ANGRENZENDEN KULTURKREISEN

IM AUFTRAGE DER DEUTSCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN ZU BERLIN

UNTER MITWIRKUNG VON PROF. D. DR. O. EISSFELDT, DD., PROF. DR. H. KEES, PROF. DR. H. OTTEN, PROF. DR. E. WALDSCHMIDT UND PROF. DR. FR. WELLER HERAUSGEGEBEN VON

PROFESSOR D. DR. RICHARD HARTMANN

## INHALT

**Brussa eine Stätte der frühosmanischen Baukunst.** Von R. Hartmann . . . . . 341

**Besprechungen:** . . . . . 350—429

Ahlström, G. W.: Psalm 89, übers. v. H.-K. Hacker u. R. Zeitler (O. Eißfeldt) . . . . . 374
Bietenhard, H.: Soṭa (Die des Ehebruchs Verdächtige) = Die Mischna, III. Seder: Naschim. 6. Traktat (R. Meyer) . . . . . 378
Carl, J., s. Hackin, J.
Dathe, H., s. Kono, Bairei
Dharma, S. G.: Altan Kürdün mingγan gegesütü bičig, hrsg. v. W. Heissig (L. Hambis) . . . . . 419
Dijk, J. J. A. van: Sumerische Götterlieder. II. (R.-R. Jestin) . . . . . 364
Drower, E. S.: The Secret Adam (R. Macuch) . . . 380
Feuerwerker, A.: China's Early Industrialization (M. C. Bergère) . . . . . 424
Figulla, H. H.: Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum. XLII. (A. Falkenstein) . . . . . 368
Gabriel, A.: Une capitale Turque Brousse Bursa. I. u. II. (R. Hartmann) . . . . . 341
Gardiner, A.: The Royal Canon of Turin (W. Helck) 361
Gese, H.: Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit (K.-H. Bernhardt) . . . . . 375
Gräf, E.: Jagdbeute und Schlachttier im islamischen Recht (W. Björkman) . . . . . 396
Grimm, G.: The Doctrine of the Buddha, ed. by M. Keller-Grimm and M. Hoppe. 2nd rev. ed. (P. Horsch) . . . . . 411
Hacker, H.-K., s. Ahlström, G. W.
Hackin, J., Carl, J., et J. Meunié: Diverses recherches archéologiques en Afghanistan (1933—1940) (K. Erdmann) . . . . . 404
Hans, J.: Dynamik und Dogma im Islam. 2. Aufl. (R. Hartmann) . . . . . 394
Hansford, S. H.: The Seligman Collection of Oriental Art. I. (R. Hempel) . . . . . 425
Hein, W., s. Montet, P.
Heissig, W., s. Dharma, S. G.
Heubeck, A.: Lydiaka (O. Masson) . . . . . 353
Hintze, U.: Bibliographie der KWA-Sprachen und der Sprachen der Togo-Restvölker (E. Dammann) . . . . . 428
Hoppe, M., s. Grimm, G.
Hsü, I. C. Y., s. Liang Ch'i-ch'ao
Iskander, Z., s. Nour, M. Z.
Junker, H. F. J., s. Rypka, J.
Keller-Grimm, M., s. Grimm, G.
Kirfel, W.: Symbolik des Buddhismus (G. Mensching) . . . . . 410
— Symbolik des Hinduismus und des Jinismus (K. Bruhn) . . . . . 405
Kono, Bairei: Eisvogel und Päonie. Erläut. v. H. Dathe (D. Seckel) . . . . . 427
Liang, Ch'i-ch'ao: Intellectual Trends in the Ch'ing-Period, transl. by I. C. Y. Hsü (W. Eichhorn) . 422
Meunié, J., s. Hackin, J.
Mischna, Die, s. Bietenhard, H.
Montet, P.: So lebten die Ägypter vor 3000 Jahren, übers. v. W. Hein. (G. Roeder) . . . . . 356
Moustafa, A. Y., s. Nour, M. Z.
Müller, R. F. G.: Eigenwertungen in altindischer Medizin (S. Lienhard) . . . . . 415
Nizāmulmulk: Siyāsatnāma, übers. v. K. E. Schabinger (J. Rypka) . . . . . 399
Nour, M. Z., Iskander, Z., Osman, M. S., and A. Y. Moustafa: The Cheops Boats. I. (H. Kees) . . . 359
Osman, M. S., s. Nour, M. Z.

Fortsetzung des Inhaltsverzeichnisses auf der nächsten Seite

Alle die Schriftleitung angehenden Zuschriften allgemeinen Inhalts sind an den Herausgeber, alle auf die wissenschaftlichen Sondergebiete bezüglichen Zuschriften an das betreffende Mitglied, Manuskripte und Rezensionsexemplare an die Schriftleitung der OLZ, Leipzig C 1, Scherlstr. 2 (Hinrichs-Haus) zu richten. Gewähr für Besprechung unverlangt eingehender Bücher kann nicht übernommen werden.

Es ist zuständig: Für Altes Testament und verwandte Gebiete Prof. D. Dr. O. Eißfeldt, DD., Halle/Saale, Steffensstr. 7 / für Allgemeines, Semitistik, Islamistik, Iranistik, Turkologie und Afrikanistik Prof. D. Dr. R. Hartmann, Berlin W 8, Unter den Linden 8 / für Ägyptologie Prof. Dr. H. Kees, Göttingen, Düstere Eichenweg 44 / für Keilschriftforschung Prof. Dr. H. Otten, Marburg/Lahn, Marbacher Weg 27½ / für Südasien Prof. Dr. E. Waldschmidt, Göttingen, Hainbundstr. 21 / für Zentral- und Ostasien Prof. Dr. Fr. Weller, Leipzig C 1, Stephanstraße 12

56. JAHRGANG · NUMMER 7/8 · JULI/AUGUST 1961

AKADEMIE-VERLAG · BERLIN

IN ARBEITSGEMEINSCHAFT MIT J. C. HINRICHS VERLAG · LEIPZIG

Payne, R.: The Holy Sword (A. Schimmel) . . . 392
Pérez Castro, F.: Séfer Abiša'. (O. Eißfeldt) . . . 377
Peri, (Pflaum), H.: Der Religionsdisput der Barlaam-Legende, ein Motiv abendländischer Dichtung (L. Delekat) . . . . . 350
Rypka, J.: Iranische Literaturgeschichte. Ergänzte u. erweit. deutsche Ausgabe v. H. F. J. Junker (F. Taeschner) . . . . . 398
Schabinger, K. E., s. Nizāmulmulk
Schwentner, E.: Tocharische Bibliographie 1890—1958 (W. Thomas) . . . . . 417
Stcherbatsky, Th.: Buddhist Logic. I. u. II. (W. Kirfel) . . . . . 412
Ullendorff, E.: The Ethiopians (M. Höfner) . . . 387
Velikovsky, I.: Oedipus and Akhnaton. Myth and History (G. Lanczkowski) . . . . . 358
Weil, G.: Grundriß und System der altarabischen Metren (M. Fleischhammer) . . . . . 388
Zeitler, R., s. Ahlström, G. W.

**Systematische Übersicht:**

Aufsätze . . . . . 341—350
Allgemeines . . . . . 350—356
Ägyptologie . . . . . 356—364
Keilschriftforschung . . . . . 364—374
Altes Testament, Neues Testament, Spätjudentum, Urchristentum . . . . . 374—387
Semitistik, Islamistik . . . . . 387—397
Kaukasus, Turkologie, Iran . . . . . 398—405
Südasien . . . . . 405—417
Zentral- und Ostasien . . . . . 417—428
Afrikanistik . . . . . 428—429

**Zeitschriftenschau:** Acta Orientalia — Al-Mašriq — Annales du Service des Antiquités de l'Égypte — Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute — Archiv Orientální — Biblische Zeitschrift — Studi e Materiali di Storia delle Religioni . . . . . 429—444

## Neuerscheinungen:

Gandhis Autobiographie. Die Geschichte meiner Experimente mit der Wahrheit. Nach der englischen Übersetzung aus dem Gujarati von M. Desai. Ins Deutsche übertragen von F. Kraus. Freiburg-München: Alber 1960. 474 S., 17 Taf. gr. 8°.

Haywood, J. A.: Arabic Lexicography. Its History, and its Place in the General History of Lexicography. Leiden: Brill 1960. VIII, 141 S., 3 Taf., 1 Tab. gr. 8°. Lw. hfl. 15.—.

Humbach, H.: Die Kaniška-Inschrift von Surkh-Kotal. Ein Zeugnis des jüngeren Mithraismus aus Iran. Mit einem Beitrag „Divus Vima Kadphises" von R. Göbl. Wiesbaden: Harrassowitz 1960. 67 S. gr. 8°. DM 14.—

Jean, C., et J. Hoftijzer: Dictionnaire des incriptions sémitiques de l'ouest. Livr. I et II: כתב-א. Leiden: Brill 1960. XV, 128 S. 4°. hfl. 36.—.

Kawerau, P.: Die jakobitische Kirche im Zeitalter der syrischen Renaissance. Idee und Wirklichkeit. 2., ergänzte Aufl. Berlin: Akademie-Verlag 1960. IX, 153 S., 3 Abb., 1 Kte gr. 8° = Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Inst. f. griech.-röm. Altertumskunde, Berliner Byzantin. Arbeiten, hrsg. v. J. Irmscher, Bd. 3. Kart. DM 18.—.

Kienast, B.: Die altassyrischen Texte des Orientalischen Seminars der Universität Heidelberg und der Sammlung Erlenmeyer-Basel hrsg. Berlin: de Gruyter 1960. XI, 125 S., 32 S. Textkopien, 27 Abb. auf 8 Taf. 4° = Untersuchungen z. Assyriologie u. vorderasiat. Archäologie (Ergänzungsbde z. Zeitschrift f. Assyriologie u. vorderasiat. Archäologie. N. F.), Bd. 1. Lw. DM 42.—.

Kraeling, C. H., and R. M. Adams: City invincible. A Symposium on Urbanization and Cultural Development in the Ancient Near East. Held at the Oriental Institute of the University of Chicago. December 4—7, 1958. Chicago/Ill.: The University of Chicago Press [1960]. XIV, 448 S., 1 Taf., 2 Ktn., 1 Zeittaf. gr. 8° = Oriental Institute Special Publication. Lw. $ 6.—.

Krause, W., u. W. Thomas: Tocharisches Elementarbuch. Bd. I: Grammatik. Heidelberg: Winter 1960. 270 S. gr. 8°. = Indogermanische Bibliothek, 1. Reihe: Lehr- und Handbücher. DM 32.—; Lw. DM 36.—.

Kusch, E.: Indien im Bild aufgenommen und erläutert. Nürnberg: Hans Carl [1959]. 48 S., 150 Taf., 5 Farbtaf. 4°. Lw. DM 43.50.

Lai, T. C., M. A.: Selected Chinese Sayings transl. and annotated. Hong Kong: University Book Store 1960. VIII, 191 S. 8°. geb. 20 s.

Lanczkowski, G.: Altägyptischer Prophetismus. Wiesbaden: Harrassowitz 1960. VII, 112 S. gr. 8° = Ägyptologische Abhandlungen, hrsg. v. W. Helck u. E. Otto Bd. 4. Kart. DM 18.—.

Morenz, S.: Ägyptische Religion. Stuttgart: Kohlhammer [1960]. XVI, 309 S. gr. 8° = Die Religionen der Menschheit, hrsg. v. Chr. M. Schröder, Bd. 8, Lw. DM 27.—.

Özgüç, T.: Kültepe-Kaniş. Asur Ticaret Kolonilerinin Merkezinde Yapılan Yeni Araştirmalar. New Researches at the Center of the Assyrian Trade Colonies. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi 1959. XXIII, 113 S. m. 91 Abb., 50 Taf., 11 Pläne 4° = Türk Tarih Kurumu Yayınlarından, V. Seri, Sayı 19. Kart. T. L. 58.—; $ 6.—.

— ve Mahmut Akok: Horoztepe. Eski Tunç Devri Mezarlığı ve Iskân Yeri. An Early Bronze Age Settlement and Cemetery. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi 1958. IX, 61 S. m. 120 Abb., 19 Taf. 4° = Türk Tarih Kurumu Yayınlarından, V.Seri, No. 18. Lira 30.—.

Ojihara, Y., et L. Renou: La Kāśikā-Vṛtti (adhyāya I. pāda 1). Trad. et commentée. 1re Partie. Paris: École Française d'Extrême-Orient 1960. VII, 124 S. 4° = Publications de l'École Française d'Extrême-Orient, Vol. XLVIII.

Parrot, A.: Sumer. Die mesopotamische Kunst von den Anfängen bis zum XII. vorchristlichen Jahrhundert. München: Beck [1960]. IXL, 392 S. m. 454 Abb., davon 78 mehrfarb., 20 Pläne, 12 Ktn., 6 ein- u. mehrfarb. Falttaf. 4° = Universum der Kunst, hrsg. v. A. Malraux u. G. Salles; f. d. deutsche Ausgabe: K. Martin. Lw. DM 78.—.

Pierson, J. L.: The Characters 者, 之 ... 也 and 所. Their Part in the Structure of Japanese and Chinese Sentences. Leiden: Brill 1960. 170 S. 4°. hfl. 9.—.

Rachewiltz, B. de: The Rock Tomb of IRW-K3-PTḤ. Leiden: Brill 1960. VII, 29 S. m. 6 Abb., 28 Taf., 1 Farbtaf. 4° = Documenta et Monumenta Orientis Antiqui, ed. ab W. F. Albright et A. de Buck†, IX. Lw. hfl. 25.—.

Rahbar, D.: God of Justice. A Study in the Ethical Doctrine of the Qur'ān. Leiden: Brill 1960. XXII, 446 S. gr. 8°. Lw. hfl. 30.—.

Ramming, M.: Bemerkungen zur Problematik der Schriftreform in Japan. Berlin: Akademie-Verlag 1960. 43 S., 11 Taf. 8° = Sitzungsberichte d. Deutschen Akademie d. Wissensch. zu Berlin, Klasse f. Sprachen, Literatur u. Kunst, Jg. 1960, Nr. 4, Kart. DM 6.—.

Rengstorf, K. H.: Ḫirbet Qumrān und die Bibliothek vom Toten Meer. Stuttgart: Kohlhammer [1960]. 81 S. gr. 8° = Studia Delitzschiana, hrsg. v. K. H. Rengstorf, 5. Kart. DM 9.30.

Renou, L.: Études védiques et pāṇinéennes. VII u. VIII. Paris: Boccard 1960/61. III, 105 S. u. III, 133 S. gr. 8° = Publ. de l'Inst. de Civilisation Indienne, 12 u. 14.

(*Forts. s. vorl. Seite*)

OLZ

LVI 7/8 JULI/AUGUST 1961

## Brussa eine Stätte der frühosmanischen Baukunst

Von R. Hartmann, Berlin

Wer je einmal in dem „grünen Brussa" am Fuß des Bithynischen Olymp geweilt hat, wird die Eindrücke nicht so bald vergessen, die ihm diese vom frischen Grün der Gärten und Baumgruppen durchsetzte Perle des westlichen Anatolien, die einstige Hauptstadt des jungen Osmanenstaates, durch ihre herrliche Lage und ihre wundervollen Bauten eingeprägt hat. Nicht häufig finden sich Orte so weihevoller Stimmung so dicht zusammen, wie sie hier gewisse Friedhöfe und vor allem eine ganze Reihe von Moscheen durch die Zusammenwirkung glücklicher Abmessungen der Innenräume und geschmackvoller Dekoration ausstrahlen. So viel auch in den Reiseberichten schon früherer Jahrhunderte über Brussa geschrieben wurde, eine ausreichende Würdigung hat die Stadt mit ihren seltenen Reizen lange nicht gefunden. Das wurde erst anders, als das hübsche kleine Buch von H. Wilde, Brussa (Berlin 1909), erschien; aber auch dieses konnte angesichts der Verhältnisse, unter denen es entstand, nicht viel mehr sein als ein wohlgelungener Anfang. Jetzt endlich liegt in einem monumentalen Werk von Albert Gabriel[1] eine erschöpfende Darstellung ihrer Baudenkmäler vor, die in ihrer ausgezeichneten Schilderung und glänzenden Ausstattung des Gegenstandes wirklich würdig ist.

Nach einem Vorwort (S. If.), in dem Gabriel verschiedenen türkischen Stellen für ihre Unterstützung und seinen zahlreichen, fast durchweg türkischen Mitarbeitern für ihre bereitwillige Hilfe dankt, schickt er eine die wichtigeren Werke gut charakterisierende Bibliographie (S. III—VI) voraus, gefolgt von einem Index alphabétique (S. VII bis XII) sämtlicher die Stadt und ihre Denkmäler behandelnden Schriften.

Als I. Kapitel ist dann die eigentliche Einleitung „Histoire et Topographie" (S. 1—11) bezeichnet, die einen knappen aber anschaulichen Überblick über den gegenwärtigen Zustand, die Geschichte[2] und die topographische Lage (mit einem großen Lageplan, sowie einem die verschiedenen Viertel anzeigenden Stadtplan) bietet. Schon aus diesem Abschnitt ist deutlich zu ersehen, daß es Gabriel nicht etwa nur wie H. Wilde darum zu tun ist, die kunstgeschichtlich bedeutsamen Denkmäler vorzuführen, sondern vielmehr darum, aus eingehender Untersuchung der Ortslage unter Verwertung sämtlicher erreichbarer Quellen, besonders der älteren Reiseberichte, ein möglichst getreues Bild der Entwicklung dieser altosmanischen Hauptstadt zu zeichnen. Daß dabei die Architektur doch im Mittelpunkt des Interesses steht, ist selbstverständlich.

Als Kap. II erscheint ein „Inventaire des Monuments" (S. 13—22), und zwar sind sie aufgeführt in der Reihenfolge der Felder, in die der große Plan der Stadt auf Taf. a des Tafelbandes eingeteilt ist, von O nach W und jeweils von N nach S fortschreitend, durchgezählt mit den Nummern 1—298, die in dem erwähnten Plan eingetragen sind (anschließend die Nummern 299—315 für Çekirge); angefügt ist eine alphabetische Liste der Denkmäler mit ihren obigen Nummern, hier gegliedert nach Moscheen, Medresen, Tekke's, Türbe's, Bädern und Hanen. Dann kommt die eigentliche Darstellung, die veranschaulicht wird durch zahlreiche Figuren im Text, größtenteils Grundrisse und Querschnitte, während die Bildaufnahmen in einem besonderen Tafelband zusammengefaßt sind. Der Verf. beginnt mit „Le Château" (Kap. III, S. 23—30), der Zitadelle — oder vielleicht besser gesagt: der Oberstadt. Mit Hilfe der vorhandenen Reste ist es auf der Grundlage eines türkischen Planes von 1862, der noch wesentlich mehr erhalten zeigt, möglich, die ehemalige Befestigung der alten Siedlung besonders im Süden einigermaßen zu rekonstruieren, wo sie wegen des allmählich ansteigenden Geländes sehr viel stärker war als im Osten, Norden und Westen, wo das Hochplateau selbst mehr oder weniger steil abfällt. Wenn sich auch die verschiedenen Wiederherstellungsarbeiten nicht im einzelnen verfolgen lassen, so heben sich doch die fünfeckigen Türme aus der türkischen Periode von den älteren rechtwinkligen deutlich ab. Von den Toren der Zitadelle ist heute keine Spur mehr vorhanden; doch finden sich noch bei von Hammer nähere, freilich ziemlich ungenaue Angaben darüber; und der Verfasser kann Tafel X, 4 sogar noch die Photographie eines 1902 zerstörten Tores veröffentlichen. Von dem gewiß auf die byzantinische Zeit zurückgehenden

[1]) **Gabriel**, Albert, Prof.: **Une capitale Turque Brousse Bursa.** Ouvrage publié sous les auspices du Ministère Turc de l'Instruction publique par l'Institut Français d'Archéologie de Stamboul avec le concours du Centre National de la Recherche scientifique. I.: Texte. II.: Planches. Paris: Boccard 1958. XII, 218 S. m. 143 Abb. u. IX S., 106 Taf. 2°.

[2]) Zu den Mitteilungen über die Entwicklung der Bevölkerungsverhältnisse S. 3 sei darauf hingewiesen, daß sich bei A. Wächter, Der Verfall des Griechentums in Kleinasien im XIV. Jahrhundert (Leipzig 1903), besonders S. 54f. einige kurze Angaben über die griechische Metropole Prusa unter den ersten Osmanen aus den Akten des griechischen Patriarchates finden.

Sultanspalast Orḫān's finden sich auf dem Plan von 1862 noch — heute verschwundene — Reste.

Den eigentlichen Mittelpunkt der unteren Stadt bildet die große Moschee Ulu Cami, die in Kap. IV (S. 31—41) vorgeführt wird. Sie ist bereits von Wilde, S. 32ff., behandelt. Aber die Ausführungen von Gabriel sind — und dies gilt von allen auch von Wilde beschriebenen Bauten[1] — sehr viel sorgfältiger und genauer, gehen mehr in die Einzelheiten ein und suchen vor allem hinter den ausführlich erörterten Restaurationen das ursprüngliche Bild wiederzugewinnen und dem Denkmal so seinen Platz in der Baugeschichte zuzuweisen. Als eigentlichen Bauherrn gibt er Bāyezīd I an.

Zu der S. 34f. in der Übersetzung von Mantran (Bulletin d'Études orientales XIV, S. 91) wiedergegebenen Inschrift des Minbar, die den Namen Bāyezīd's und das Jahr 802 nennt, darf daran erinnert werden, daß ich OLZ XXXV, Sp. 594 mitgeteilt habe, daß ich 1926 in Brussa den Namen des Meisters Muḥammed b. ʿAbd al-ʿAzīz b. الدقى gelesen habe, woraus sich ergibt, daß es offenbar derselbe Meister ist, von dem auch der Minbar in der 778 erbauten Ulu Cami in Manisa stammt; vgl. Riefstahl, Turkish Architecture in Southwestern Anatolia (Cambridge 1931), S. 6—10 u. 111, dazu besonders Witteks Nachtrag in OLZ XXXV, Sp. 593 (s. auch meine Notiz OLZ L, Sp. 423).

Aus der Zeit Orḫān's (Kap. V „Les fondations d'Orhan" S. 43—50) stammen drei Moscheen. Wenn wir von der weniger bedeutenden 736 gebauten Moschee seines Bruders ʿAlā ed-Dīn auf der Zitadelle absehen, verdient zunächst die später dem Andenken des „Märtyrers" Murād I gewidmete Ṣehadet Camii Beachtung. Weniger die nicht in situ befindliche Bauinschrift vom Jahre 738[2], als vielmehr die — ebenso wie bei den anderen beiden Moscheen derselben Zeit — um 30° irrige Orientation macht es so gut wie sicher, daß sie auf Orḫān zurückgeht, nachdem er zuerst die byzantinische Kirche, die nachher sein und seiner Angehörigen Grabmal aufnahm, als Moschee benutzt hat. Während die Ṣehadet Camii aber durch die späteren Umbauten so völlig verändert wurde, daß nicht einmal mehr der ursprüngliche Grundriß zu ersehen ist, kann Gabriel es wahrscheinlich machen, daß bei der 739 errichteten Orḫān Camii in der Unterstadt (obwohl auch hier kaum ein Rest von der alten Anlage erhalten ist) trotz der immer wieder nötig gewordenen Restaurierung weder der Grundriß noch die Architektur wesentlich umgestaltet wurde, die eine Verbindung byzantinischer Elemente (äußere Vorhalle und Wechsel von Werkstein- und Ziegelschichten) mit seldschukischer Tradition zu einer neuen Einheit erkennen lassen.

[1]) Im folgenden wird daher auf die Verweisung auf W. meist verzichtet.

[2]) Als ich 1926 vor dieser Inschrift stand, um sie zu lesen, sagte ein mir unbekannter Türke, der dies sah, spontan zu mir, die Inschrift stamme woanders her; woher, wußte aber auch er nicht zu sagen.

Etwas durchaus Eigenes bringt die Zeit Murād's I. (Kap. VI „Les Fondations de Murad Ier à Çekirge" S. 51—63). Während die Ulu Cami sich ganz in der Entwicklungslinie der Stützenmoschee hält, wie sie in ihrer anatolischen Form unter den Seldschuken ausgeprägt und von den Mulūk aṭ-Ṭawā'if fortgeführt wurde, erscheint die zweigeschossige Moschee Murād's I., deren oberes Stockwerk als Medrese ausgebaut ist, und die in ihrem zentralen Raum den Typ der Kreuzkuppelmoschee trägt, als etwas wirklich Neues, indem sie für die Ausgestaltung der durch den islamischen Kultbau bestimmten und die seldschukische Tradition geprägten Raumgliederung weitgehend byzantinische und westliche Bauformen zweckentsprechend anpaßt. Die Moschee, die zweifellos in allen wesentlichen Zügen ihre ursprüngliche Form bewahrt hat, dürfte damit die originalste Leistung auf dem Gebiet des Moscheebaues in Brussa darstellen.

Wenn Murād's I. Sohn und Nachfolger Yildirim Bāyezīd, wie wir sahen, den Befehl zum Bau der Ulu Cami gegeben hat, so wird sein Name bis heute durch einen ganzen, ursprünglich von einer Mauer umgebenen Gebäudekomplex im NO der Stadt verewigt (vgl. Kap. VII „La Mosquée de Yildirim Bayezid et les Monuments voisins" S. 65—77). Von diesen Bauten steht heute noch die Moschee, die die ganze Anlage beherrscht — sie ist übrigens, wie ich seinerzeit notierte, vom Bau Murād's in Çekirge aus zu sehen, während dort die Stadt selbst den Blicken verborgen bleibt —, ferner die Medrese und die Türbe, während die Lage bei dem Serai Bāyezīd's durch die Überlieferung und bei dem ʿImāret durch den Plan von 1862 festgelegt, bei den übrigen Bauten aber nicht mehr feststellbar ist. Die Moschee selbst hat im wesentlichen den gleichen Grundriß wie die Murād's I., einschließlich der charakteristischen Vorhalle. Doch das Material und die Ausführung im einzelnen sind wesentlich anders. Vor allem treten die byzantinischen Bauformen ganz zurück. Die Mauern sind schlicht aus feinem, gut gefügtem Kalkstein aufgebaut. Die Dekoration ist im Innern einfach, aber geschmackvoll und knüpft durchaus an ältere seldschukische Bauten an. Eigenartig und verschieden geformt sind die Bogen zumal in der Vorhalle: Stalaktitennischen und -konsolen spielen eine erhebliche Rolle. Ob der spärlich vorhandene Fayenceschmuck, wie ältere Berichte vermuten lassen, einst breitere Verwendung gefunden hat, ist kaum mit Sicherheit festzustellen, zumal die ursprüngliche Anlage, besonders auch die Kuppelbedachung durch Zerstörungen stark gelitten hat und vieles aus späteren Restaurationen stammt. Aber auch in seiner heutigen Form wirkt das Innere durchaus eindrucksvoll und würdig. Was die Gesamtanlage von dem Bau Murād's grundsätzlich unterscheidet, ist, daß die Moschee Bāyezīd's nicht wie jener ein als Medrese dienendes Obergeschoß hat, daß vielmehr daneben eine eigene Medrese errichtet ist; jedoch der lange vernach-

ässigte Bau brach 1947 zusammen, und während ler Restaurationsarbeiten wechselten deren Grundätze, so daß das Ergebnis nicht voll befriedigend ıusfiel.

Am eindrucksvollsten von allen Bauten der Stadt sind schließlich die Werke Meḥmed's I. südvestlich von der Anlage Bāyezīd's: die Yeşil Cami ınd die Yeşil Türbe (nebst der Yeşil Medrese) Kap. VIII „Les fondations de Mehmed Ier" S. 79 bis 104). Der Grundriß der Moschee entspricht in den Hauptzügen ganz der Moschee Bāyezīd's, nur daß die Vorhalle fehlt, die im ursprünglichen Plan sicher vorgesehen war, aber vermutlich nie ausgeführt wurde[1]. Dagegen weist die Anlage im einzelnen gewisse Vervollkommnungen auf, so durch ein Obergeschoß der Eingangsseite, in dessen Mitte die Sultansloge liegt. Was der Moschee Meḥmed's (entsprechend seinen übrigen Bauten) den Namen „Grüne Moschee" eingetragen hat, das ist die freilich heute verschwundene ursprüngliche Bedachung ihrer Kuppeln und ihres Minaretts mit grünen Fliesen. Was aber die Moschee in ihrem jetzigen Zustand zu einem der schönsten Beispiele türkischer Baukunst macht, das ist die Ausschmückung im einzelnen, die mit denselben Mitteln erfolgte, die bei der Moschee seines Vorgängers angewandt wurden: Marmorskulptur, Stuckarbeit, vor allem aber Bekleidung mit Fayencen und — was erst G. in vollem Ausmaß erkannte — Bemalung der Wände. Während diese Mittel aber bei der Bāyezīd-Moschee zwar in sorgfältiger Arbeit, aber durchaus spärlich verwendet waren, treten sie hier in überreicher Fülle, in peinlichst genauer technischer Vollendung und mit feinstem künstlerischem Geschmack entgegen und lassen, obwohl sie bei den Restaurationen nur beschränkt wieder hergestellt werden konnten, ahnen, welchen überwältigenden Eindruck der Bau in seiner ursprünglichen Form gewährt haben muß. Die in ihrer Grundanlage gut erhaltene Türbe läßt in den bis heute bewahrten Resten erkennen, daß die künstlerische Ausgestaltung durchaus der Moschee entsprach, während die Medrese wesentlich bescheidener ausgeführt gewesen zu sein scheint.

Die letzte Gruppe von Monumentalbauten, die den architektonischen Reiz von Brussa ausmachen, schließt sich an die Moschee von Meḥmed's I. Nachfolger Murād II. an (Kap. IX „Les fondations de Murad II. et les Monuments voisins" S. 105—129). Im Unterschied von den Anlagen seiner beiden Vorgänger, die sich im NO und O der Stadt befinden, ist sie im äußersten Westen gelegen. Die Moschee erinnert mit ihrer fünfgliedrigen Vorhalle in der heutigen Form durchaus an die Moschee von Bāyezīd; nur beschränken sich die Nebenräume auf die Nordseite[2], während die Winkel zwischen dem Süd-Iwān und dem Ost- und dem Westflügel freigeblieben sind. Jedoch G. glaubt, gestützt auf Texier, annehmen zu dürfen, daß Ost- und Westflügel der heutigen Kreuzkuppelanlage ursprünglich nicht zu dem eigentlichen Moscheeraum gehörten, sondern durch massive Mauern von ihm völlig getrennt waren und daher Nebenräume darstellten, eine Anlage, für die G. Parallelen an kleineren Moscheen aus der Zeit Bāyezīd's in Brussa nachweisen kann (Moschee des Timurtaş S. 138f. und des Abū Iṣḥāḳ S. 139ff.). Was den Aufbau der Mauern betrifft, so greift die Moschee Murād's II. im Unterschied von denen seiner beiden Vorgänger wieder auf den Wechsel von Werk- und Backsteinschichten zurück, der schon die Moschee Murād's I. kennzeichnet. Für die Zwickel der Vorhalle zwischen den Bogen und dem abschließenden Marmorfries bedient sich der Architekt kleinerer Marmorplatten, die durch Backsteinlinien voneinander getrennt und gelegentlich durch Fayencen unterbrochen sind; und der Innenraum war, wie noch jetzt erhebliche Reste andeuten, einst in reicherem Ausmaß durch Fayencen und Bemalung wirkungsvoll ausgeschmückt. Die heute anderen Zwecken dienende und durch Umbauten entstellte Medrese Murād's II. verwendete wie die Moschee selbst den Wechsel von Werk- und Backsteinschichten und wußte durch verschiedenartige Musterung des Backsteins mit relativ bescheidenen Mitteln glückliche Wirkungen zu erzielen. Um diese Hauptbauten gruppiert sich etwa ein Dutzend Türbe's von Angehörigen des Hauses Osman aus verschiedener Zeit, unter denen natürlich die Murād's II. — wohl vor seinem Tode von ihm selbst erbaut — die hervorragendste Stellung einnimmt, während das herkömmlich Muṣṭafā, einem Sohn Meḥmed's II., zugeschriebene Grabmal, das in Wahrheit aber für den 1429 verstorbenen Prinzen Aḥmed, Sohn Meḥmed's I., bestimmt und 1430 erbaut war (S. 119ff.), die älteste dieser Türbe's ist[1]. Die ganze Anlage mit ihren im parkartigen Garten zerstreuten Grabmälern ist einer der stimmungsvollsten Friedhöfe, die es gibt. Es ist in hohem Maße dankenswert, daß sie, wie wir S. 115f. erfahren, in den letzten Jahren einer erfolgreichen Restaurierung unterzogen wurde.

Nach der ausführlichen Behandlung der bisher aufgeführten großen Gesamtanlagen, die von den osmanischen Sultanen bis zur Eroberung von Istanbul veranlaßt waren, beschreibt Gabriel in Kap. X „Mosquées diverses" S. 131—154 die übrigen, nicht weniger als 38 Moscheen der Stadt. Unter diesen zahlreichen Gebetshäusern sind natürlich nach Umfang, Grundriß, Aufbau und

[1]) Wenn Wilde S. 21 behauptet, die Vorhalle der Bāyezīd-Moschee solle einst für die Yeşil Cami bestimmt gewesen sein, so gibt er leider nicht an, worauf sich diese Annahme stützt.

[2]) S. 108 Anm. stellt G. fest, daß sowohl Texier als Wilde diese Nebenräume falsch zeichnen, vermutet daher, daß diese sie nicht besuchen konnten.

[1]) Das Grabmal, das Wilde S. 68 und darnach der Referent, Im Neuen Anatolien, S. 30 und Taf. 8 als das von Bāyezīd's I. Sohn Mūsā bezeichnete, ist nach G. S. 126f. vielmehr das von Maḥmūd, einem Sohn Bāyezīd's II.

künstlerischer Ausstattung sehr verschiedenartige. Es finden sich unter ihnen manche Bauwerke, die in der einen oder anderen Hinsicht ernstliche Beachtung verdienen. Aber vielfach haben sie durch die Unbill der Jahrhunderte so stark gelitten und sind die oft nötigen Wiederherstellungsarbeiten so ungleichmäßig erfolgt, daß die ursprüngliche Form nicht mit Sicherheit rekonstruiert werden kann. Manche weisen auch unregelmäßige oder ungewöhnliche Formen auf. Es ist durchaus zweckmäßig, daß der Verfasser sie nicht alle gleich ausführlich bespricht, sondern sich in seinen Ausführungen und Zeichnungen besonders auf das Bemerkenswerte konzentriert.

Kap. XI „Medreses, Tekkés, Turbés" (S. 155 bis 164) eröffnet G. mit der Bemerkung, daß er von diesen zahlreichen Bauten, deren wichtigste Beispiele er ja bereits im Zusammenhang mit den großen Baugruppen in den Kapiteln VI—IX vorgeführt hat, hier zusätzlich nur diejenigen herausgreife, von denen wesentliche Bestandteile der ursprünglichen Anlage erhalten seien. Der Benützer des Buches wird damit um so mehr einverstanden sein, als es zugleich besagt, daß auch alles, was G. hier beibringt, eigenen Wert für das Verständnis der Entwicklung der osmanischen Architektur besitzt. Wenn er — um auch diese Art von Bauten nicht ganz zu übergehen — sich auf Angaben und Pläne von nur zwei Tekké's beschränkt, so begründet er dies damit, daß sie sämtlich in ihrer heutigen Gestalt nicht auf das Mittelalter zurückgehen.

Eine nicht unbedeutende Rolle spielen in jeder muslimischen Stadt die Bäder. Brussa vollends mit den heißen Mineralquellen seiner Umgebung ist seit byzantinischer Zeit ein ausgesprochener Badeort; und man hat begreiflicherweise auf die Ausgestaltung der Badeeinrichtungen bis in die Gegenwart herein großen Wert gelegt. So widmet denn der Verfasser Kap. XII den „Thermes et Hamams" (S. 165—178). Hinsichtlich des Thermengebietes westlich der Stadt beschränkt sich Verfasser in der Hauptsache auf Pläne und Schnitte, sowie einige historische Beobachtungen zu den bedeutendsten Anlagen Eski und Yeni Kaplica[1] und verweist im übrigen auf die frühere Literatur[2]. Ähnlich kurz gefaßt sind seine Mitteilungen über die zahlreichen, von gewöhnlichem Wasser gespeisten Bäder im Stadtgebiet, die aber doch einen Eindruck von der Vielgestaltigkeit der Bauten und Einrichtungen bieten.

Wenn G. mit diesem Abschnitt ein Kapitel aus dem sozialen Leben der frühosmanischen Hauptstadt illustriert, so gilt dasselbe von den beiden folgenden Teilen Kap. XIII „Hans et Marchés" (S. 179—194) und Kap. XIV „Ponts, Fontaines, Maisons" (S. 195—203). Das Geschäftsleben konzentriert sich auf das Zentrum der Stadt nördlich von der Ulu Cami; und G. konnte mit Hilfe des Stadtplans von 1862 auf Grund des heutigen Befundes einen deutlichen Plan dieses Geschäftsviertels in der Zeit seiner vollen Ausnützung rekonstruieren (Fig. 129 auf S. 181). Die städtischen Hane sind — im Gegensatz zu den vornehmlich auch für Zwecke der Sicherheit bestimmten großartigen Anlagen der Seldschuken an den Überlandstraßen — als einfache Zweckbauten zur Aufnahme von Büros, Unterkunfts- und Lagerräumen gemeinhin mit bescheidenerem und darum zugleich leichter vergänglichem Material erstellt und, sofern sie überhaupt gebrauchsfähig blieben, durch oftmals nötige Bauarbeiten so verändert, daß die ursprüngliche Gestaltung oft kaum mehr kenntlich ist. So wesentlich sie für die Gewinnung eines lebendigen Bildes des städtischen Lebens und Verkehrs sind, so bieten sie doch dem Historiker der großen Architektur nur gelegentlich — etwa in den mehr monumental ausgestatteten Portalen oder auch den kleinen Gebetsräumen im Hofe — Einzelheiten von besonderem Interesse. Aber schon die Aufzählung dieser zahlreichen Anlagen mit den historischen Daten verdient unseren Dank.

Relativ klein ist die architektonische Ausbeute an den zahlreichen Brücken in der Stadt und ihrer Umgebung; und ähnliches gilt von den vielen öffentlichen Brunnen, die — aus sehr verschiedener Zeit stammend — die jeweiligen Tendenzen der Baukunst widerspiegeln. Ein wenig erschlossenes und nicht leicht zugängliches Kapitel bildet das türkische Wohnhaus. Auch bei den sicher älteren Häusern ist die Zeit der Entstehung zweifelhaft. Als ältestes derartiges Gebäude nennt G. ein Haus in der Oberstadt, das wohl auf das 16. Jahrhundert zurückgehen mag. Sicher jünger ist ein Haus nahe der Moschee Murād's II., das der Volksmund als Wohnung dieses Sultans bezeichnet. G. möchte dieses Gebäude, das noch anschauliche Teile seiner geschmackvollen farbigen Innenausrüstung erhalten hat (s. die Tafel XCVI), ins 17. Jahrhundert verlegen[1].

Einige Seiten „Conclusions" (Kap. XV, S. 205 bis 211) schließen das hervorragende Werk ab. Die Ergebnisse seiner sorgfältigen Einzeluntersuchungen zusammenfassend, gibt der Verfasser hier eine kurze Charakterisierung der Architektur der Stadt, deren Entwicklung er in knappen Strichen skizziert. Dabei legt er Gewicht darauf, die gelegentlich behauptete unmittelbare Beeinflussung der Planung durch byzantinische Vorbilder abzulehnen, glaubt vielmehr neben dem ungestörten Fortleben der seldschukischen Tradition Rückgriffe auf die Antike erkennen zu dürfen. Daß in der technischen Ausführung ortsgebundene

[1]) Die Architektur dieser beiden Bäder, die byzantinischen Spolien von Eski K. und der Fayenceschmuck von Yeni K. sind (mit Farbbildern) sehr viel eingehender auch von Wilde, S. 92—102 behandelt.

[2]) Darunter besonders nachdrücklich auf K. Klinghardt, Türkische Bäder (Stuttgart 1897).

[1]) Etwas mehr über das Wohnhaus sagt Wilde, der jedoch jene Datierung auf Murād II ernst nimmt (S. 119). Übrigens bringt er Taf. III Abb. 5 auch die farbige Wiedergabe einer „Holzdecke aus einem alten Wohnhaus".

Elemente weiter wirken, wie z. B. der schon in der byzantinischen Baukunst übliche Wechsel von Werk- und Backsteinschichten, ist nur selbstverständlich. Als eigentümlich für Brussa wird eine Bogenform hervorgehoben, die zusammengesetzt ist aus zwei Viertelkreisen, die in der Mitte durch eine waagerechte Platte verbunden sind. Hinsichtlich der Ausschmückung der Räume wird besonders auf die ursprünglich sehr viel reichere Bemalung sowie auf die häufige Verwertung der Fayencen hingewiesen, die wohl großen Teils aus den Werkstätten von Iznik stammen. Sehr dankenswert ist schließlich ein kurzes Wort über die Handwerker, die die Bauten ausführten. Aus guten Quellen ist uns bekannt, daß die Handwerker streng in Korporationen organisiert waren: daraus folgert G., daß sie sicher Muslime waren, in der Mehrheit gewiß Türken, was natürlich nicht ausschließt, daß sich darunter auch zum Islam übergetretene Griechen befanden. Die bisweilen vertretene Meinung, die älteren Bauten seien durch christliche Meister ausgeführt, wird daher abgelehnt.

Auf einen Punkt, der im Schlußwort behandelt ist, muß aber noch besonders eingegangen werden. Es handelt sich um die Minarette. Es ist selbstverständlich, daß diese in einem Erdbebengebiet wie Brussa der Zerstörung besonders ausgesetzt sind, es nimmt daher nicht wunder, daß sie ihre jetzige Gestalt durchweg späteren Bauarbeiten verdanken. Es ist G. von vornherein aufgefallen, daß ihre Stelle meist nicht eigentlich organisch aus dem Gesamtplan herauswächst, vgl. S. 47, 56, 69, 84, 108f. Der Verfasser vermutet daher, daß die später neuhergestellten Minarette nicht auf dem ursprünglich dafür vorgesehenen Platz errichtet sind, und verweist an mehreren der angeführten Stellen ausdrücklich auf seine Stellungnahme zu dem Problem in Kap. XV (S. 206f.), wo er die nachträgliche Änderung mit Gründen der Statik verständlich zu machen sucht.

Es sei dem Referenten gestattet, nebenbei auf einen Punkt der Ausführungen von G. hinzuweisen, der ihm bei der Lektüre gewisse Schwierigkeiten bereitete, und bei dem er auch nachträglich nicht ganz sicher ist, ob er G. richtig verstanden hat. Es handelt sich um eine Unterscheidung der Moscheetypen. S. 108 oben spricht er von einem Plan nach dem Schema ⊥ — wir nennen ihn Typ 1. Als Beispiel nennt er die heutige Gestalt der Moschee Murād's II., die Orḫān-Moschee und die Moschee von Ḥamza Bey (s. S. 141ff.). Nach den Grundrissen hatte der Referent zunächst den Eindruck, es handele sich um denselben Plan, der in den großen Moscheen von Murād I., Bāyezīd und Meḥmed I. vorliege. Die beiden Typen werden jedoch S. 205 unten deutlich voneinander geschieden, wenn hier auch eine gewisse Verwandtschaft hervorgehoben wird. Wenn ich richtig sehe, unterscheidet sich Typ 1 von dem zweiten dadurch, daß bei ihm der Ost- und der Westflügel etwas stärker von dem mittleren (dem ursprünglichen Hof entsprechenden) Quadrat abgesetzt sind als bei dem zweiten Typ, dem bekannten Schema von 3 gleichartigen Īwānen, die sich an das Mittelquadrat anschließen. Sie öffnen sich aber doch in großer Breite nach dem Mittelquadrat, und bei der Beschreibung der Moschee Murād's II. ist S. 105 ausdrücklich betont, daß in der heutigen Form Ost- und Westflügel Teile des Gebetsraumes selbst seien. Nun nimmt aber G. an (s. oben Sp. 346), daß bei der Moschee Murād's II. Ost- und Westflügel ursprünglich völlig getrennt waren von dem Mittelquadrat, und verweist als auf Parallelen dazu auf die Timurtaş-Moschee und auf die Abū-Isḥāḳ-Moschee. S. 137 sind jedoch die beiden letztgenannten mit der Ḥamza-Bey-Moschee zusammengefaßt als Moscheen nach dem Typ ⊥. Wenn ich G. richtig verstehe, würde also der hier zuerst genannte Typ 1 nach dem Schema ⊥ in zwei Untertypen zerfallen, je nachdem Ost- und Westflügel (oder Ost- und Westannex) sich breit nach dem Mittelquadrat öffnen oder von ihm völlig getrennt sind. Doch wie angedeutet, bin ich leider nicht ganz sicher, ob mir nicht ein anderes Unterscheidungsmoment entgangen ist.

Als Ganzes gesehen ist die monumentale Arbeit G.s ein überaus dankenswerter und wertvoller Beitrag zur Geschichte der osmanischen Architektur; mit Recht betont G. in den Schlußworten, daß Brussa bis zum Ende des 15. Jahrhunderts der eigentliche Mittelpunkt gewesen sei, in dem sich die frühosmanische Baukunst entwickelt habe. Schon die zahlreichen, vielfach erstmaligen, mindestens aber erstmalig genauen Grundrisse und Querschnitte, die den Hauptteil der rund 143 Figuren von Bd. I ausmachen, sind eine imponierende Leistung. Und dieser Bd. I wird aufs trefflichste veranschaulicht durch den Tafelband II, der auf 97 Tafeln mit bis zu 7 Aufnahmen ausgezeichnete Bilder von Gesamtansichten wie künstlerischen Einzelheiten bringt und vollends durch 10 wirkungsvolle Farbphotographien den Gesamteindruck ergänzt. So ist ein Werk entstanden, zu dessen Vollendung man den Verfasser aufs wärmste beglückwünschen darf, nicht weniger aber die Stadt „Yeşil Bursa", der sein Inhalt gewidmet ist, und deren begründeten Ruhm es in noch weitere Kreise zu tragen geeignet ist.

---

## Besprechungen

### *Allgemeines*

**Peri** (Pflaum), Hiram, Prof.: **Der Religionsdisput der Barlaam-Legende, ein Motiv abendländischer Dichtung.** (Untersuchung, ungedruckte Texte, Bibliographie der Legende) Salamanca: Universidad 1959. 274 S., 15 Taf., 1 Falttab. gr. 8° = Acta Salmanticensia, Filosofía y Letras, Tomo XIV, núm. 3.— Bespr. von L. Delekat, Erlangen.

Joasaph und Barlaam heißt ein in seiner griechischen Gestalt wohl aus dem 8. Jh. stammender in Indien spielender christlicher Missionsroman, in

dem die Buddha-Legende aktualisiert wird: Der christliche Anachoret Barlaam bekehrt und tauft heimlich den Prinzen Joasaph, der von seinem eine solche Entwicklung des Sohnes auf Grund von Weissagungen schon fürchtenden Vater Abenner in einem abgelegenen Schloß bei allen Freuden der Welt gefangengehalten wird. Nachdem Barlaam in die Wüste zurückgekehrt ist, erfährt Abenner, was geschehen ist, und veranstaltet, weil die väterliche Mahnung nichts fruchtet, eine öffentliche Disputation, auf der der heidnische Anachoret und Zauberer Nachor, als Barlaam verkleidet, das Christentum verteidigen und sich geschlagen geben soll, um Joasaph zur Revokation zu zwingen. Aber wider Erwarten siegt die Wahrheit durch den falschen Barlaam — der griechische Verfasser legt ihm die alle heidnischen Religionen bestreitende Apologie des Aristides (2. Jh. n. Chr.) in den Mund —, und Joasaph bekehrt zuerst Nachor, dann Theudas, den Ratgeber Abenners, der ihm mit schönen Frauen beikommen will, und schließlich, nachdem er der letzten Versuchung während der ihm nun übertragenen Regentschaft über die eine Reichshälfte widerstanden hat, indem er sie christianisierte, auch seinen Vater. Nach dessen Tod dankt Joasaph ab und wird Anachoret bei Barlaam. Diese Geschichte erfreute sich im Mittelalter der größten Beliebtheit und wurde nicht nur in alle europäischen Sprachen übersetzt, sondern erlebte bis in den Barock auch mehrfach epische und dramatische Bearbeitungen. Hiram Peri, Professor der romanischen Philologie an der hebräischen Universität Jerusalem, der unter seinem deutschen Namen Pflaum 1935 in Genf eine Arbeit „Der allegorische Streit zwischen Synagoge und Kirche" erscheinen lassen konnte, hoffte in der Ausgestaltung der Nachordisputation, d. h. der Aristides-Apologie, in diesen Epen und Dramen eine programmatische christliche Bestreitung aller Religionen, eine Art mittelalterliches „Turnier der Religionen" zu finden, und legt in diesem Buch seine Ergebnisse vor: Unter drei altfranzösischen, drei mittelhochdeutschen und zwei italienischen Epen, und zwei französischen, zwei italienischen und fünf spanischen Dramen, deren Disputationsszene er bespricht und, soweit die Werke unveröffentlicht sind, im Anhang abdruckt — hinzu kommen Proben aus zwei der zwölf lateinischen Übersetzungen, darunter der ältesten, bisher ungedruckten vom Jahre 1048 —, ist der Religionsdisput nur zweimal selbständig und ausführlicher behandelt: von Gui de Cambrai und Rudolf von Ems (ihre Barlaam-Epen entstanden zwischen 1214 und 1230), die jedoch beide mehr damit beschäftigt sind, die orientalische Szenerie phantastisch herauszuputzen bzw. die fremde Mythologie verständlich zu machen, als daß sie ihren Stoff zu einem „Turnier" der sie umgebenden lebendigen Religionen gestaltet hätten.

Die Einleitung, die einen Überblick über die ältere literarische Geschichte der Barlaam-Legende geben will, bringt nach einigen einführenden Worten über ihren buddhistischen Ursprung, unter die Frage nach dem Verhältnis zwischen der neuerdings entdeckten ausführlichen georgischen und der griechischen Fassung subsumiert, zunächst ein Referat der wesentlichen Meinungen über das Abhängigkeitsverhältnis der christlichen Versionen überhaupt, nämlich über die Hypothese des syrischen (Huet, Kuhn u. a.), des georgischen (Peeters u. a., Natsubidze, Tarchnišvili) und des griechischen (Dölger) Ursprungs der ausführlichen christlichen Fassung. Dann folgen Ausführungen über die Mittelstellung der vier selbständigen arabischen Fassungen und der manichäischen Turfan-Fragmente in türkischer Sprache zwischen dieser letzten christlichen und der allgemein postulierten vielleicht noch buddhistischen Pehlevi-Version. Zum Schluß gibt P. eine eigene Lösung dieser Problematik und teilt einige Beobachtungen zu einer literarkritischen Analyse der Nachorepisode mit. P. sagt selbst, daß es für jemand, der die zahlreichen orientalischen Sprachen und Verhältnisse nicht genau kennt, schwer ist, sich ein selbständiges Urteil über die verwickelten Beziehungen der alten Barlaam-Versionen zu bilden. Seine Darstellung und Lösung des Problems will wohl auch mehr als Orientierungsversuch zwischen den mannigfachen sich gegenseitig widersprechenden Auffassungen für die romanistischen Leser des Buchs verstanden werden, als daß sie den Anspruch erhöbe, ein selbständiger Beitrag zur Diskussion zu sein. Im folgenden einige kritische Anmerkungen zu diesem hier hauptsächlich interessierenden Abschnitt.

Um den widersprechenden — z. T. auseinander ableitbaren — Angaben der griechischen Handschriften und den darauf bauenden Meinungen gerecht zu werden, nimmt P. an, daß Johannes Damaskenos eine aus dem Arabischen geflossene verlorene griechische Urversion des Mönchs Johannes vom Kloster Saba bearbeitet habe. Nach dieser ebenfalls verlorenen zweiten griechischen Fassung sei eine — verlorene — georgische Übersetzung gefertigt worden, deren Rückübersetzung ins Griechische durch den Georgier Euthymios die von den Handschriften gebotene griechische Version darstelle. Der Georgier hätte demnach den Stil des großen Theologen so glücklich getroffen, daß Dölger eine ganze Liste enger sprachlicher Beziehungen aufstellen konnte? P. nennt die kurzen arabischen Fassungen mehrfach islamisch. Nach Kuhn (S. 39) handelt es sich um Erzählungen, deren christliche Elemente zwar verwischt, die aber nicht islamisch bearbeitet wurden (S. 27 setzt P. das voraus). Der für P. wichtige Gegensatz: christliche — nichtchristliche Versionen läßt sich also allenfalls auf sämtliche Gestaltungen der Legende gegenüber den manichäischen Fragmenten beziehen. Die Ausführungen S. 28—31, die anhand verschiedener Unstimmigkeiten zeigen wollen, daß der falsche Barlaam-Nachor eine späte Konstruktion des Verfassers der griechischen Version sei, sind mit der Anm. 33 S. 31 bemerkten Tatsache, daß auch die anderen Fassungen die Nachorepisode kennen, nicht ausgeglichen. Die Beobachtungen sind z. T. unscharf: Zwischen der Drohung Joasaphs, er werde Nachor töten, wenn er nicht den Sieg erfechte, und einer plötzlichen Inspiration des Nachor für seine Disputationsrede läßt sich kein Widerspruch konstruieren, weil von Inspiration nicht die Rede ist. Auch eine Drohung Abenners gegenüber Nachor wird

nicht erwähnt (S. 30). Im Abschnitt über die „christlichen" Fassungen S. 12—17 stören die allzu deutlichen Spuren einer nachträglichen Umarbeitung nach dem neuesten Stand der Forschung: Nr. 4) S. 16 gehört zu Nr. 2) S. 14; S. 15 wird die neugefundene georgische Fassung noch als ungedruckt bezeichnet.

Trotz solcher kritischen Fragen wird man das Buch nicht nur wegen der ausführlichen Bibliographie gern zur Hand nehmen. Die von P. für die Nachorepisode in Angriff genommene literarkritische Analyse verspricht, wenn man sie auf den ganzen Roman ausdehnt, bei den zahlreichen Dubletten und Unstimmigkeiten aufschlußreiche Ergebnisse für die ältere Geschichte des Stoffes. Freilich muß vorher aus den Handschriften und Übersetzungen die ursprüngliche Gestalt der ausführlichen Fassung ermittelt werden.

---

**Heubeck**, Alfred: **Lydiaka.** Untersuchungen zu Schrift, Sprache und Götternamen der Lyder. Erlangen: Universitätsbund 1959. 90 S. m. 1 Schrifttaf. gr. 8° = Erlanger Forschungen, Reihe A: Geisteswissenschaften, Bd. 9. Kart. DM 8.—. Bespr. von O. Masson, Paris.

Les études lydiennes, assez longtemps au second plan de l'actualité, connaissent depuis quelques années un certain renouveau. En particulier, il faut se féliciter de la reprise des fouilles américaines sur le site de Sardes, qui est due à l'initiative de G. M. A. Hanfmann, l'auteur de plusieurs études concernant ce domaine: voir par exemple ses Lydiaka, Harv. Stud. Class. Phil. 63 (1958) 65—88. Depuis 1958, des campagnes annuelles ont été réalisées; pour 1958, voir G. M. A. Hanfmann, BASOR 154, April 1959, 5—35, qui signale, 9, la découverte d'un graffite lydien, lu *rlam* par J. Puhvel.

Du point de vue linguistique, l'ouvrage de A. Heubeck annoncé ici vient combler une lacune, puisqu'il s'agit du premier livre consacré uniquement au lydien. Comme on sait, l'enrichissement ininterrompu de nos connaissances sur les langues indo-européennes de l'Anatolie du II^e^ millénaire — hittite cunéiforme, hittite hiéroglyphique, louvite, palaïte — a produit d'heureuses conséquences pour l'étude des langues également indo-européennes mais plus récentes de la même contrée, le lycien et le lydien. Le lycien a bénéficié ces derniers temps de la comparaison avec le louvite: voir les travaux d'E. Laroche, Comparaison du louvite et du lycien, BSL 53.1 (1957—1958) 159—197, et Dictionnaire de la langue louvite, Paris 1959, passim. En revanche, le lydien n'attirait guère l'attention[1]: une rapide mise au point chez H. Kronasser, Vergleichende Laut- und Formenlehre des Hethitischen, Heidelberg 1956, §§ 209—210. Aussi doit-on féliciter A. Heubeck de nous donner ces Lydiaka, où sont examinés plusieurs problèmes de l'écriture et de la langue des Lydiens. Notre connaissance du lydien, on le sait, repose pour l'essentiel sur les inscriptions en alphabet local de Sardes et autres localités; un petit nombre de gloses, ou mots lydiens plus ou moins correctement transmis par des auteurs et grammairiens grecs, viennent s'ajouter au matériel indigène. Nous sommes loin de comprendre les textes intégralement, et des difficultés demeurent même dans la transcription qui doit être adoptée pour certaines lettres de l'alphabet lydien.

Aussi A. Heubeck a-t-il pu s'attaquer tout d'abord (15—50) au problème qui est posé par la lettre +, et à l'étude de deux mots importants qui comportent ce signe à l'initiale, *+λdānś* et *+almλuś*. Depuis longtemps on admettait que le + correspondait à un *p*, la première forme représentant le nom d'Apollon en lydien, et la seconde, le nom lydien du roi, qui est bien connu depuis Hipponax (VI^e^ s.), sous la forme grécisée πάλμυς «roi». A. H. veut aujourd'hui battre en brèche ces interprétations traditionnelles, du moins en partie. Il écarte d'abord (15—30) l'équation posée entre *+ λdānś* et Apollon, avec des arguments de valeur: notamment, rappel du fait que le nom asianique transcrit en grec Παρταρας est écrit *bartaras* en lydien, avec *b* et non +; évocation des difficultés qui sont suscitées par l'absence de A- initial dans le présumé **pλdānś*, et aussi par la graphie *λd* du lydien en face de grec λλ. Enfin, A. H. pense pouvoir établir que le dieu nommé *+ λdānś* n'est pas un «Apollon», mais seulement un avatar du dieu-lune de Lydie (30; cf. 31—32, excursus sur les noms du dieu-lune en Asie Mineure). Après avoir ainsi déblayé le terrain, A. H. introduit une nouvelle équivalence, à poser entre *+ λdānś* et une glose d'Hésychius, κοαλδδειν· βασιλέα (28—30). Il en déduit de manière ingénieuse une valeur tout à fait nouvelle pour la lettre +: ce ne serait pas un *p*, mais un phonème $k^w$ (*ku̯*), noté dans cette glose par κο-. Quant à la seconde forme, A. H. n'abandonne pas le rapprochement évident entre *+almλuś* et πάλμυς (37sqq.), mais suggère qu'un mot lydien à initiale $k^w al$- aura été transcrit en grec par παλ-, de même que πάλαι est en grec une forme qui comportait anciennement une labio-vélaire initiale. Une conséquence intéressante de la nouvelle notation est de fournir pour le relatif lydien, soit *+ is*, une valeur nouvelle $k^w is$ (au lieu du *pis* habituel), répondant exactement au hitt. *kwis*, lat. *quis*, etc. (40—41).

L'argumentation de H., menée avec la précision philologique souhaitable, est séduisante sur bien des points. Les critiques qui portent sur l'équation *+λdānś* = Apollon font impression, et d'autre part, la nouvelle lecture obtenue pour le relatif est si élégante, qu'elle pourrait entrainer une adhésion immédiate. Cependant, des difficultés demeurent. Il m'a toujours semblé que la glose isolée κοαλδδειν, que l'on a d'ailleurs cherché à corriger, devait être regardée avec méfiance. Ainsi, bâtir la

[1]) L'article le plus récent signalé dans la bibliographie détaillée (11—13) est celui de L. Zgusta, Lydian Interpretations, ArOr 23 (1955) 510—544; voir aussi, sur des gloses lydiennes conservées par Hésychius, O. Haas, Die Sprache 4 (1958) 105—107.

démonstration sur cette pierre de qualité douteuse paraît hasardeux. En résumé, il faut remercier A. H. d'avoir montré la fragilité des hypothèses qui portaient sur l'Apollon lydien présumé, et d'avoir attiré l'attention sur le problème de la transcription de la lettre +. La solution la plus sage sera de renoncer provisoirement à une transcription, et d'écrire désormais +; ainsi J. Friedrich, IF 65 (1960) 192.

La seconde partie du livre (51—58) est consacrée à une autre lettre lydienne qui est moins difficile pour nous, le signe en forme de flèche, ↑. Plusieurs linguistes avaient proposé ici une transcription par ϑ, notamment Bossert. A. H. recommande une notation qui serait plus précise, par une sifflante dentale *d*. La transcription de cette lettre est importante en particulier pour le nom du «dieu», lyd. *divś*, du groupe d'indo-européen **deiwos*, cf. hittite *šiuš*, etc.

La troisième partie (59—82) comprend des remarques générales, Lydisch und die anderen „hethitischen" Sprachen, et replace le lydien dans le cadre des langues indo-européennes du IIe millénaire. A. H. examine successivement les problèmes posés par la conjugaison lydienne, le *ḫ* hittite, des noms, des adjectifs et des particules. On comparera utilement certaines de ces réflexions avec celles qu'a présentées récemment M^lle A. Kammenhuber, Zur hethitisch-luvischen Sprachgruppe, KZ 76 (1959) 1—26; pour le lydien, 12sq.

Le livre de A. H. contient aussi, en annexe aux sections résumées plus haut, divers excursus portant sur des points de détail, et où l'argumentation présentée semble plus ou moins convaincante: 56, le rapprochement entre le nom divin **↑uvelś* et la divinité hourrite *Šuwala-* me semble peu plausible. Au sujet du dieu *Tarḫunt-*, 32—35, voir aussi désormais E. Laroche, RHA XVI, fasc. 63 (1958) 88—99; pour *Arma-* et les noms en Αρμα-, Ερμα-, O. Masson, Beitr. zur Namenforschung 10 (1959) 164—170; pour le problème λλ-λδ, 19 et n. 26, voir O. Masson et J. Yoyotte, Objets pharaoniques à inscription carienne, Le Caire 1956 [1957] 59, n. 3; pour les lettres cariennes Ð (48) et ↑ (57), même ouvrage, 38, n. 3, et 33, n. 1. Enfin je me permets de signaler ici par avance que les mots lydiens employés chez Hipponax — ainsi que certains mots présumés lydiens sans raison — seront étudiés dans mon livre à paraître, Les fragments d'Hipponax, édition critique et commentée.

Ce premier ouvrage consacré à la langue lydienne va sans doute faire progresser les recherches dans un domaine important de l'asianisme[1]. En même temps, il faut espérer que les fouilles reprises à Sardes contribueront à maintenir les problèmes lydiens dans l'actualité, si possible grâce à la découverte de nouvelles inscriptions indigènes.

[1]) Ces derniers temps, diverses études touchant le lydien ont effectivement vu le jour. En 1959, Emil Vetter a publié une brochure Zu den lydischen Inschriften, Österreich. Akademie der Wiss., Phil.-hist. Klasse, Sitzungsber., 232, 3, Wien 1959. Ont paru en 1960 les articles de: Roberto Gusmani, Studi Lidi, Rendiconti Istituto Lombardo, Milano, 94 (1960) 275—298; Onofrio Carruba, Studi sul verbo lidio, Athenaeum, Pavia, 38 (1960) 26—64, et Studi sul nome, sui preverbi e sulle particelle in lidio, Qaderni dell' Istituto di glottologia, Bologna, 4 (1959) [1960] 13—43. Voir aussi A. Heubeck, Die Sprache 6 (1960) 207—210, Lyd. Verwandtschaftsbezeichnungen. Enfin, Otto Haas continue à attribuer au phrygien des mots regardés habituellement comme lydiens (ainsi πάλμυς), dans son étude d'ensemble, Die phrygische Sprache im Lichte der Glossen und Namen, Linguistique Balkanique, Sofia, 2 (1960), 25—68, en particulier § 6, Die phrygische Sprache in Lydien, 32—33.

## *Ägyptologie*

**Montet**, Pierre: **So lebten die Ägypter vor 3000 Jahren.** Übers. v. Wilhelm Hein. Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt [1960]. 367 S. 8°. Lw. DM 14.80. — Bespr. von Günther Roeder, Hildesheim.

Das Buch ist ein Mittelding zwischen einem wissenschaftlichen Handbuch und einer populären Schilderung, die weite Kreise unterrichten und anziehen soll. Es kommt von M., der zuletzt an den Universitäten von Straßburg und Paris gelehrt hat, nachdem er vorher als Ägyptologe sich einen guten Ruf durch philologische und archäologische Leistungen erworben und erfolgreiche Ausgrabungen in Ägypten geleitet hatte. Sein „La vie quotidienne en Egypte au temps de Ramses" (1946, warum hat man diesen Titel geändert?) hat in 12 Kapiteln ähnliche Überschriften wie „Ägypten und ägyptisches Leben" von Erman und geht auch im Inneren ähnlich wie dieses vor. Der Text ist gründlich und sachlich sehr inhaltreich, so daß der Ägyptologe in ihm vielseitige Hinweise findet, die ihm neben den anderen Kulturgeschichten (Kees usw.) wertvoll sein werden; er findet in den Anmerkungen auch Verweise auf Veröffentlichungen. Die Darstellung ist mit dem Geschick geschrieben, das unsere französischen Kollegen zu haben pflegen, gewandt und anschaulich, von besonderer Lebendigkeit durch M.s Vertrautheit mit dem Niltal. Zu dem sachlichen Inhalt und zu der Richtigkeit der Angaben darf der Fernstehende Vertrauen haben, da M. eine weitgehende Erfahrung auf allen Gebieten der Ägyptologie besitzt. Der Freund der antiken Kultur Ägyptens wird die Belebung durch eingestreute Übersetzungen begrüßen, auf deren Zuverlässigkeit er rechnen darf. Eine deutsche Übersetzung eines Buches von einem solchen Mittelcharakter ist natürlich ein Wagnis, und man muß dem Verlag dankbar dafür sein, daß er es unternommen hat. Die Wirkung auf weite Kreise wäre zweifellos größer gewesen, wenn man Abbildungen beigegeben hätte, die allerdings sehr zahlreich sein müßten, wenn sie dem Leser eine wirkliche Anschauung von den vielen Einzelheiten geben sollten. Das wiederum wäre kaum tragbar gewesen. Der Nichtägyptologe wird also seine Anschauung aus Bildbänden gewinnen müssen, von denen ja genügend

vorhanden sind. Nun ein Blick in die 12 Kapitel, die, jedes mit einem abgegrenzten Inhalt, herausgegriffene Gebiete der Kultur enthalten. Zuerst lernt man aus den Kapiteln „1. Die Wohnstätten, 2. Die Zeit, 3. Die Familie, 4. Die häusliche Tätigkeit, 5. Das Landleben" den Schauplatz des täglichen Lebens kennen, die Ereignisse des Familienlebens in ihm und die Zeiten der verschiedenen Tätigkeiten. Auf S. 31 hätte ich es für die Großstädte nicht geleugnet, daß die Häuser eng aneinander geschlossen waren; unsere Ausgrabungen in Hermopolis haben Stadtviertel mit mehrstöckigen Häusern ohne Zwischenräume erschlossen. In Kap. „6. Die Künste und das Handwerk" (richtiger: Die Kunst und die Handwerker) stehen die künstlerischen Probleme (im engeren Sinne) im Hintergrund; die kulturgeschichtlich ausgerichtete Darstellung läßt vielmehr die Gewinnung der Gesteine und Metalle in der Tätigkeit der Arbeiter miterleben, dann die Herstellung der Statuen (wobei die lehrreichen Aufzeichnungen auf den rechtwinklig zugehauenen Blöcken und die Quadratnetze als entscheidende Grundlagen für die Komposition und Vergrößerung der auf Papyrus gezeichneten Vorlage übergangen sind), die prächtigen Schmucksachen aus Edelmetallen und Edelsteinen, die hübschen Holzschnitzereien, und zuletzt die soziale Lage der Künstler und Handwerker mit den soziologischen Seiten „Arbeitgeber und Arbeitnehmer". Überall wird der religiöse Hintergrund herangezogen, die Beteiligung der Tempel (als Landeskirche) und Beziehungen auf die übersinnliche Welt; die letzteren spielen in Kap. „7. Das Reisen" eine Rolle durch die phantastischen Reisemärchen. Die hier und sonst ausführliche Heranziehung der literarischen Überlieferung hat M. wohl veranlaßt, auf ein besonderes Kapitel „Die Literatur" zu verzichten, das eigentlich in dieses Buch gehörte. Ebenso hat er es mit „Die Religion" gehalten, für die er den Leser in Kap. „11. Das Leben in den Tempeln" und „12. Die Sorge um die Toten" in die persönliche Frömmigkeit hineinsehen läßt, in die priesterliche Vermittlung zu den Gottheiten, in die volkstümlichen Festfeiern (zu S. 299: die maskierten Männer und Frauen haben doch wohl die Gottheiten als mitwirkende Personen darstellen sollen!); zuletzt die Schwierigkeiten bei dem Zugang zu der ewigen Glückseligkeit, die Anlage des Grabes und die Herrichtung der Leiche mit ihren Beigaben. Die Kap. „8. Der Pharao, 9. Heer und Kriegswesen, 10. Schreiber und Richter" geben den dynastischen und bürokratischen Hintergrund für den Ablauf der politischen Geschichte, ständig durchsetzt mit religiösen Motiven, veranschaulicht durch Erlebnisse von Persönlichkeiten, die sie in ihren Inschriften schildern, gelegentlich auch als literarische Darstellungen typischer Art auf Papyrus.

Endlich noch ein Wort über die leidige Frage der Wiedergabe der ägyptischen Namen von Gottheiten, Königen, Privatleuten und Orten. Hierüber haben die Ägyptologen leider immer noch nicht eine internationale Verständigung herbeigeführt, obwohl nationale Ansätze vorliegen (gute z. B. in New York); eine Regelung dieser Frage wäre wichtig für ein Buch gewesen, das wie dieses in Hände ohne Kenntnis der Hieroglyphen gehen soll. Der deutsche Übersetzer ist nicht völlig vertraut mit den in Deutschland üblichen Wiedergaben und hat deshalb einige französische Vokalisierungen stehengelassen wie die weibliche Endung -it (statt -et), oder Chamwas und Chamwasait (für Cham-wêset, S. 339) und Nenoferkaptah (für Ne-nofer-ka-Ptah), oder Duauneheh (für Dua-r-neheh, S. 141), während er Merit-Rê (S. 205) und Meri-Amun (S. 223) in einer Schreibung gibt, die auch von Nichtägyptologen richtig ausgesprochen wird. Daneben aber wieder Nebamun, das ein Fernstehender Ne-ba-mun lesen wird, ohne zu ahnen, daß hier der Gottesname Amun vorliegt (so schreibt M. statt des herkömmlichen Gottes Amon von Theben).

Für das wertvolle Buch muß ich mich hier mit diesen Andeutungen begnügen, die den Lesern zeigen sollen, daß und worin sie der mit Sorgfalt und Umsicht aufgebauten Darstellung viel entnehmen können.

---

**Velikovsky**, Immanuel: **Oedipus and Akhnaton. Myth and History.** Garden City, New York: Doubleday and Company 1960. 208 S., 40 Taf. gr. 8°. Lw. $ 4.95. — Bespr. von Günter Lanczkowski, Heidelberg.

Es ist verständlich, daß Epochen, die sich von ihren kulturellen Traditionen in so charakteristischer Weise abheben wie die Amarna-Zeit, Dilettanten zu phantastischen Kombinationen verführen. Der Verf. des vorliegenden Buches, dessen Bedeutung in einer Verlagsankündigung zu Unrecht mit Schliemanns Entdeckungen verglichen wird, meint dem Problem Echnaton mit der Psychoanalyse beizukommen. Hatte bereits einer der ersten Schüler Freuds, Karl Abraham, in einem 1912 in Band 1 der Zeitschrift „Imago" veröffentlichten Aufsatz geglaubt, bei Echnaton einen Oedipus-Komplex feststellen zu können, so sieht der Verf. dieses Buches darüber hinaus in Echnaton und seiner Familiengeschichte das historische Prototyp der griechischen Oedipus-Sage und zugleich ein Klischee, das er bis zur Flucht des vereinsamten alten Tolstoi verfolgt. Seine Grundkonzeption führt der Verf. konsequent durch: danach wuchs Echnaton, wie Oedipus, in der Fremde auf, war — nach der Sitte von Mitanni! — mit seiner Mutter Teje verheiratet, die ihrerseits später, wie Iokaste, Selbstmord verübte. Das Schicksal der Blindheit und Verbannung steht am Lebensende von Echnaton (Oedipus). Auch die Entsprechungen anderer Personen werden konsequent durchgeführt; so ist Eje das Prototyp Kreons, und der blinde Seher Teiresias wird in Amenhotep, dem Sohn des Hapu, wiedererkannt. Das Ganze liest sich wie ein Roman, aber ein höchst unerquicklicher.

Es mag richtig sein, daß zu Amarna heute, wo die überschwenglich positiven Wertungen durch Breasted und Weigall einerseits, die Skepsis Spiegels andererseits bislang unausgeglichen gegenüberstehen, noch nicht das letzte Wort gesagt ist. Aber ein Weiterarbeiten auf dem von Rudolf Anthes (Die Maat des Echnaton von Amarna, 1952) gewiesenen Wege, den der Verf. vorliegenden Buches nicht nennt, könnte vielleicht zu bleibenden Ergebnissen führen. Die psychoanalytische Methode dagegen, die der Verf., nachdem bereits der „Lebensmüde" vor einigen Jahren einer ähnlichen Prozedur unterzogen worden war, seinerseits auf Echnaton anwendet, kann der Eigenart

einer vergangenen Zeit, der die Psychoanalyse unbekannt war und daher noch nicht als Ganzes zu jenem Komplex werden konnte, den sie für einige moderne Menschen bildet, in keiner Weise gerecht werden. Man kann daher, um dem geschichtlichen Stoff diese überwertige Idee zu oktroyieren, nur mit Konjekturen arbeiten, mit affirmativ ausgesprochenen Mutmaßungen und mit dem beim Vergleich des griechischen mit dem ägyptischen Stoff methodisch höchst fragwürdigen Prinzip: „Legend may explain what history has left as a riddle" (S. 169).

Im Ergebnis ist das Buch absolut unbefriedigend. Die Aufgabe des Geschichtsschreibers sollte es sein, die historisch relevanten Züge einer Epoche zu erhellen, also im vorliegenden Fall den Niedergang innerer und äußerer Macht Ägyptens im Zusammenhang mit einer fanatisch vorangetriebenen religiösen Reform. Hierüber gibt das Buch, das in den Konstruktionen einer düsteren Familiengeschichte steckenbleibt, keinerlei Aufschluß. Jedoch stellt der Verf. auf S. 62 eine religionsgeschichtliche Publikation in Aussicht, in der er die Identität des ägyptischen Amun mit dem persischen Ahura Mazdah und dem indischen Shiva beweisen will. Man muß ernsthaft wünschen, daß Derartiges nie gedruckt wird.

---

**Nour,** Moḥammad Zaki, **Iskander,** Zaki, **Osman,** Moḥammad Salaḥ, and Aḥmad Youssof **Moustafa: The Cheops Boats.** Part I. Cairo: General Organisation for Government Printing Offices 1960. VIII, 72 S. m. 22 Abb., 67 Taf. 2° = United Arab Republic, Ministry of Culture and National Orientation, Antiquities Department of Egypt. — Bespr. von Hermann Kees, Göttingen.

Das erste der beiden dicht vor der Südfront der Cheopspyramide in Giza in einem Felsversteck eingemauerten Totenschiffe gehörte zu den großen Entdeckungen des Jahres 1954. Aber wer sich noch an die phantasievollen Berichte, die damals in der Weltpresse ausgestreut wurden, erinnert, wird vielleicht den Band etwas enttäuscht aus der Hand legen, denn hier haben, nach einer knappen Einführung des zuständigen Inspektors von Giza, Zaki Nur, vorerst die Techniker das Wort. Sie berichten über die Abhebung der 41 schweren Deckblöcke über dem Versteck (Ing. Moḥ. Salaḥ Osman), über die vorsichtigen Konservierungsarbeiten an den Bootsteilen (Dr. Zaky Iskander) und über den allmählichen Abbau aus dem Versteck (Aḥmad Youssof Moustafa: The lifting up of the wooden parts of the Giza Boat).

Da das in den Felsboden eingetiefte Gelaß für die Aufnahme des einst 43,40 m langen und etwa 8 m hohen Holzbootes viel zu knapp bemessen war, mußten nicht nur Teile an Bug und Heck entfernt, sondern der ganze Oberbau abmontiert werden. In 651 Teile zerlegt (Verzeichnis S. 68) waren diese Stücke, die es wieder zusammenzusetzen gilt, in 13 Lagen übereinander auf dem Schiffsrumpf aufgestapelt, dazwischen lagen, namentlich in den oberen Schichten, geflochtene Matten, Seile und Korbgeflechte aus Materialien, die noch heute zu ähnlichen Zwecken verwendet werden (S. 42) und bei ihrer prekären Erhaltung vor ihrer Entfernung sorgfältige Konservierungsarbeiten erforderten. Diese Arbeiten füllten die Zeit von 1955 bis Sommer 1957. Für das Verständnis des Fundes lassen sich heute folgende Feststellungen treffen:

1. Das riesige Boot, es ist das östliche des Paares, stand mit dem Bug nach Westen und ist nach äußeren Merkmalen (S. 9) niemals in praktischer Benutzung im Wasser gewesen. Außerdem erfolgte die Beisetzung im Versteck nach Jahresangaben (Steinbruchmarken) auf einzelnen Deckblöcken (nur eine Probe ohne Datum hier auf pl. XI veröffentlicht) anscheinend recht spät unter dem Nachfolger des Cheops Djedefrê (Jahr des 11. Males? Datierungen kommen leider nie mit dem Königsnamen zusammen vor).

2. Beim Boot wurden nur 12, allerdings aus bestem „Zedern"-Holz gefertigte, Ruder (einschließlich der beiden langen Steuerruder) gefunden, keine Spur von einem Mast. Trotzdem das über 40 m lange Boot danach nicht zum Segeln eingerichtet war, verfügte es, verglichen mit zeitgenössischen Abbildungen und Modellen von Reiseschiffen über eine bemerkenswert geringe Anzahl von Ruderern (nur 5 zur Fortbewegung auf jeder Seite), was für ein königliches Reiseboot erstaunlich wenig wäre!

3. Zu den Deckaufbauten gehören: 3 kräftige Stützen in Palmstammform (pl. 40 B), schlanke Zeltstangenstützen (pl. 13), 5 hölzerne Türen, davon 2 mit Riegeln, die in kupferne Pfannen greifen (pl. 14), wahrscheinlich auch die zahlreichen in den Zwischenlagen gefundenen Matten.

4. Zum Bau wurden verschiedene Holzarten verwendet, darunter z. B. für Teile der Aufbauten einheimische (Akazie, Balanites aegypt.), während es nicht überrascht, für die kräftigen Ruder „cedar of Libanon or allied species" festgestellt zu finden (S. 46). Über die Technik des Bootbaus, vor allem die Arten des Verknüpfens (pegging, pegging and lashing, dowels S. 48f., bes. lehrreich pl. 41, A) enthält der Vorbericht bereits interessante Beobachtungen. Bei Fortschritt der Restaurierung werden für die Verteilung der einzelnen Holzarten hoffentlich noch präzisere Angaben zu gewinnen sein!

5. Sehr verständigerweise hat die Altertümerverwaltung beschlossen, die Öffnung des zweiten (westlichen) Verstecks so lange aufzuschieben, bis bei der Bergung und Rekonstruktion des ersten Bootes genügend Erfahrungen gesammelt sind, außerdem Platz am Fundort verfügbar wird.

Theoretisch ist anzunehmen, daß das 2. Boot umgekehrt mit dem Bug nach Osten steht, beide also gegenständig beigesetzt waren. Das ergäbe eine gewisse Parallele zu der bei den Modellbooten der Herakleopolitenzeit gern befolgten Anordnung, je ein Ruderboot nach Norden gerichtet zur Stromabfahrt und ein Segelboot nach Süden gerichtet zur Stromauffahrt nebeneinanderzustellen (Schäfer, Priestergräber [1908] S. 16/17, auch schon bei den beiden nebeneinander aufgemauerten Bootsmodellen am Unasaufweg?). Ob

man aus dieser Konsequenz für das zweite Cheops-boot ein Segelschiff erwarten darf, mag die Zukunft lehren.

Das eine ist sicher: die phantastischen Spekulationen mit Sonnenbarken für die Himmelsüberfahrt des Königs, die eine Gruppe um den Entdecker in die Welt gesetzt hatte, vor denen allerdings die Mehrzahl der Kenner bald eindringlich warnte (vgl. ihre Stellungnahme in der Sondernummer der Revue du Caire Vol. 33 Nr. 175 „Les grandes découvertes archéol. de 1954", zusammengefaßt von J. Černý in JEA 41 [1955] S. 75f.), haben sich, wie auch Zaki Nur S. 10 betont, als abwegig erwiesen: Von irgendwelchen religiösen Emblemen u. ä. am Boot ist keine Spur vorhanden.

Das Übrige muß die Zukunft zeigen. Die ägyptischen Techniker verdienen jedenfalls unseren Dank, daß sie ihre gewissenhafte Arbeit nicht durch vorschnelle Eingriffe stören ließen, wenn dies vielleicht auch manch Ungeduldigen auf eine harte Probe stellt, und er an Stelle von Seilwinden, Aufzügen, Gerüsten usw. fertige Modelle zu sehen wünscht. Trotz des dank der vorzüglichen Abdichtung des Verstecks durch die alten Baumeister unerwartet guten Erhaltungszustandes des Bootes wird die Rekonstruktion zweifellos auch die Techniker noch vor schwierige Probleme stellen. Hoffen wir auf guten Erfolg!

---

**Gardiner**, Sir Alan: **The Royal Canon of Turin.** Oxford: Printed for the Griffith Institute at the University Press by Vivian Ridler, 1959. 20 S., 9 Taf. 2°. — Bespr. von W. Helck, Hamburg.

Mit diesem Band wird die Kopie Gardiners vom Turiner Königspapyrus dem weiteren Kreise der ägyptologisch Interessierten vorgelegt, so daß damit nun diese für die ägyptische Chronologie so grundlegende Handschrift in einer zuverlässigen Umschrift benutzt werden kann. Ein Vergleich mit der vorausgegangenen Publikation durch Farina, Il Papiro dei Re restaurato, zeigt, daß an zahlreichen Stellen die Lesung verbessert werden konnte. Darin liegt der Hauptwert dieser neuen Publikation, daß sich der Verfasser an jeder Stelle Rechenschaft darüber abgelegt hat, welches hieratische Zeichen wirklich dasteht. Daß dadurch manche bisher als sicher geglaubte Lesung verschwindet und mancher Deutung die Grundlage entzogen wird, war die für manchen vielleicht unangenehme Folge. Als Beispiele seien angeführt: II 6 die Lesung *imjw śmꜣ* an Stelle des bisher gelesenen *imjw mḥj.t*, wobei nun für diese Stelle keine Deutung gegeben werden kann; IX 29 *Nb*(?)-*n*-*nꜣ*-*tj* für das bisher angenommene *ꜥꜣ*-*nꜣ*-*tj*, wodurch die Identifikation mit dem angeblichen „Hyksos" *ꜥnt-ḥr* der Skarabäen wegfällt und damit aber auch die chronologische Fixierung der ganzen Skarabäengruppe; VII 2 werden jetzt 23 Jahre (gegen bisher 13) und VII 7 jetzt 5 Jahre (gegen bisher 1 Jahr) gelesen, was für die Berechnung der Chronologie der 13. Dynastie von Wichtigkeit ist. Daneben stehen zahlreiche weitere Neulesungen von Königsnamen und von Regierungszahlen, im ganzen etwa 80 bedeutsamere Veränderungen gegenüber der Ausgabe von Farina. Dabei sind auch einige von Farina eingeordnete Fragmente ganz ausgeschieden oder in ihrer Stellung verändert worden. Bedeutsam ist dabei die Verschiebung des Fragments 43 mit der Nennung der Königin Nitokris; allerdings besteht hierbei eine Diskrepanz zwischen Tafel und Anmerkung, indem in der Tafel anscheinend 2 Namen als zwischen Phiops II. und Nitokris als fehlend angegeben werden, während im Text für die Verschiebung u. a. angegeben wird, daß „on historical grounds Nitocris ought, we think, to come in the second place after Phiops II.". Außerdem ist das Fragment 48 + 36 ausgeschieden worden, das den zweiten Achthoes nennt. Ein Vergleich des Recto aber dürfte doch eine Einordnung in der Weise wahrscheinlich erscheinen lassen, daß die erste Zeile des Fragments zu IV 22 gehört; zu diesem Ansatz ist auch v. Beckerath nach einer brieflichen Mitteilung gekommen.

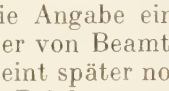
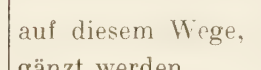
Die grundlegende Bedeutung, die dieser Neuveröffentlichung der auf dem Verso des Papyrus niedergeschriebenen Königsliste zukommt, darf aber nicht die Tatsache in den Hintergrund schieben, daß Gardiner zum ersten Mal auch die Reste der Beschriftung der Vorderseite veröffentlicht hat, wodurch ein weiteres, sehr wichtiges Aktenstück der Verwaltung aus der Zeit Ramses' II. benutzbar geworden ist. Dabei handelt es sich anscheinend um eine Akte aus dem staatlichen Schatzhaus, von dem bisher kein derartiges Schriftstück vorliegt. Um so mehr bedauert man die vielen Lücken des Textes, die die Auswertung sehr schwierig gestalten werden. Waren hier doch die Anlieferungen verschiedenartigster Produkte aus dem Lande an das Schatzhaus registriert gewesen. Dabei lassen sich verschiedene Arten solcher Anlieferungen erkennen. So dürfte in III 1/3 *bꜣk* den Arbeitsertrag bedeuten. III 4, IV 20 erscheinen *šꜣj.t mtr.t*; ein Vergleich etwa mit der Inschrift aus dem Grab des Tutu (Urk. IV 2008/9) oder Pap. Anastasi III 6,12, aber auch mit Bilgaistele rto 16/7 (neben *šmw* als Abgaben der Domäne) machen es deutlich, daß es sich hier um Teillieferungen aus dem den betreffenden Beamten zur Verwaltung übertragenen Staatseigentum zu handeln scheint, also etwa eine bestimmte Anzahl Rinder aus staatlichen Herden. So ist dann auch zu erklären, wenn in unserem Papyrus VII 1 und V 25 (sicher zu ergänzen!) von verschiedenen Beamten (deren Titel leider verloren sind), je 1 Rind abgeliefert wird. *šꜣjj.t* ist also eine „normale" Ertragsabschöpfung. IV 20 ist es der Festungskommandant von Bigeh (*Śn-mw.t*), der als Abliefernder genannt wird, in III 4 scheint es sich um einen Gott zu handeln (etwa Suchos? — erhalten nur der Beiname „Leiter der beiden Länder"); es wäre wichtig zu wissen, ob

dieser Tempel von seinen eigenen Erträgnissen an den Staat abliefern mußte oder ob es sich um seiner Verwaltung übertragenes staatliches Eigentum gehandelt hat. Da in „Geld" bezahlt wird, könnte ersteres näherliegen, also eine Tempelsteuer.

Wenn dann III 5 eine „reguläre Entnahme, die man (?) entnimmt von den Fischern des Suchos-Sees" (Fajjum), aufgeführt wird, so ist dabei darauf hinzuweisen, daß man in Deir el-Medineh die Fakkeln für die Arbeit aus dem Magazin „entnimmt". Vielleicht ist also die Benutzung dieses Ausdrucks hier dahingehend zu interpretieren, daß die 200000 Fische nicht den ganzen Ertrag ausmachen (sonst würde wohl *b3k* zu erwarten sein), sondern nur einen abgerufenen Teil davon. Darauf könnte auch verweisen, daß hinter der Zahlenangabe noch ein „Rest" aufgeführt war.

Endlich folgt III 6/7 noch die Angabe einer *tp-d.t* genannten Abgabe, die immer von Beamten geleistet wird. Diese Abgabe erscheint später noch einmal in der Inschrift über die Belohnung des Hohenpriesters *'Imn-ḥtp* unter Ramses IX. (MIO 4, 161ff., bes. 165/6). Es scheint sich dabei wahrscheinlich um die „Steuern" zu handeln, die den einzelnen Beamten auferlegt sind und die sie aus dem ihnen während der Amtsführung überwiesenen Eigentum zu zahlen haben. Dargestellt ist diese Ablieferung wohl im Grab des *Rḫ-mj-Rʿ* (Urk. IV 1119ff; Davies, Rekhmire pl. 29/35). Ganz parallel zu dieser Abgabenliste (die ja wohl aus dem MR stammt), sind in unserem Papyrus aufgezählt der „Bürgermeister" des Fajjum, sein Stellvertreter, sein Schreiber u. a., deren Titel leider abgebrochen sind. Ein Vergleich mit der eben genannten Inschrift des *'Imn-ḥtp* zeigt, daß mit *š3jj.t*, *b3k* und *tp-d.t* anscheinend die Anlieferungsmöglichkeiten für das Schatzhaus umrissen sind, während die dort genannte Abgabe *šmw* als Getreideablieferung der staatlichen Scheunenverwaltung zufloß und deshalb in unserem Papyrus nicht erscheinen kann.

Auch sonst ergibt schon ein kurzer Überblick über diese erhaltene Abrechnung manches weitere Interessante: so kann wohl aus III 12 geschlossen werden, daß die Fähren Steuern ans Schatzhaus zahlten; III 22 werden die „Angestellten des Hafens von Memphis" als Zahlende genannt, wie überhaupt der Begriff „Angestellte" (*šmd.t*) mehrmals, wohl als zusammenfassender Begriff, vorkommt.

Aus dem Erhaltenen gewinnt man zudem den Eindruck, als behandele dieser Abrechnungstext besonders die Lieferungen aus den Randgebieten Ägyptens: das Fajjum erscheint häufig, Kusch und die *m3ḏ3j* spielen in Kol. VI eine große Rolle; der Festungsvorsteher von Bigeh war schon genannt worden, ein anderer erscheint V 16. Städte innerhalb des eigentlichen Ägyptens treten auffallend zurück: Die Nennung von Elephantine III 20 weist wieder auf die Grenze, so daß eigentlich nur der Hinweis auf die „Städte im südlichen Verwaltungsbezirk" und den „Hafen von Memphis" in III 22 übrigbleibt, zusammen mit der Erwähnung „aller *idbw*-Ländereien des Amuntempels im südlichen Verwaltungsbezirk" in V 2. In diesem Zusammenhang ist auch noch auf die Aufstellung von Abgaben von „Inspektoren" (Unterbeamten der Domänenverwaltung) in Kol. VIII hinzuweisen. Diese Beamten sind in „Brunnen", „Forts" (migdol) und „Festungen" (*nḫtw*) stationiert, wohl als Vertretung der Zivilverwaltung. Diese Punkte erinnern an die Anlagen auf dem „Horusweg" von Sileh nach Raphia, wie sie Gardiner, JFA 6, 99ff. eingehend behandelt hat. Leider sind nur die beiden letzten Ortsnamen erhalten. Dabei möchte ich aber vorschlagen, in VIII x + 6 die Lesung *ntj m t3 ḫ3-š3-n3* zu ändern in *n3-ḫ3-š3*  , was bei der weitgehenden Identität der geänderten Gruppen im Hieratischen wohl kaum Schwierigkeiten bereitet. Dann aber wäre hier eine der Stationen auf dem Horusweg genannt, und es könnte der in VIII x + 5 nur teilweise erhaltene Name in den einer anderen Station auf diesem Wege,  , ergänzt werden.

Diese Beispiele sollen zeigen, daß sich eine eingehende Bearbeitung auch des Recto dieses Papyrus sehr lohnen würde und daß es nicht gegenüber dem Verso vernachlässigt werden sollte. Beide Seiten des Papyrus aber in ihrer Lesung auf eine sichere Grundlage gestellt zu haben, können wir Sir Alan nicht genug danken.

---

## *Keilschriftforschung*

**Dijk**, J. J. A. van (Bearb.): **Sumerische Götterlieder II.** Heidelberg: Winter 1960. 168 S. gr. 8° = Abhandlungen d. Heidelberger Akademie d. Wissenschaften, Philos.-hist. Klasse, Jg. 1960, 1. Abhandlg. Kart. DM 36.—. Bespr. von R.-R. Jestin, Chatillon/Seine.

Le second volume des Götterlieder est l'œuvre de l'abbé J. J. A. van Dijk qui a présenté ce nouveau recueil de textes abondamment commentés dans l'esprit exact du volume précédent dû à Adam Falkenstein. L'abbé van Dijk a travaillé comme le fait son maître, avec la même minutie et la même conception de la méthode et des proportions; la quantité des références est également impressionnante et il est clair que l'auteur, ici aussi, a pris connaissance directe de toute la documentation qui pouvait, de près ou de loin, éclairer sa recherche. Cela suppose un travail considérable qui a été accompli avec régularité et conscience en se tenant essentiellement, comme A. Falkenstein, dans le domaine philologique, celui qui importe le plus pour les assyriologues et en n'abordant l'histoire des religions que pour la fourniture de détails appuyés sur des citations précises.

Les traductions au sujet desquelles, dit l'auteur lui-même et comme il est bien naturel, A. Falken-

stein a été consulté, sont solides également et il ne semble pas non plus qu'on puisse trouver grand'chose à y redire; en conséquence et pour garder le parallélisme avec le compte-rendu du premier volume, je donnerai maintenant mes quelques remarques sans séparer ce qui s'applique aux commentaires qui en seront le principal objet, de ce qui se rapporte à la traduction.

Au début des commentaires sur le premier hymne qui s'adresse au dieu Nergal (pp. 15ss.), on trouve de très intéressants détails sur des points de la religion sumérienne: Le dieu Nergal appelé «taureau» ou «aurochs» (il est vrai que cette épithète est fréquemment appliquée aux divinités masculines); Serapis, divinité infernale était considéré dans l'antiquité comme le taureau sacré de Memphis, prenant un caractère d'Osiris après sa mort. A propos du ĝur-saĝ d'où viennent l'abondance, la fécondité, et qui serait peut-être (p. 18) le lieu de naissance de certaines divinités, l'auteur a bien raison de faire remarquer que celles-ci naissent habituellement dans le kur. Il est regrettable toutefois que les traductions «(Welt)berg» pour ĝur-saĝ et «Berg(land)» pour kur parlent si peu et ne tiennent aucun compte de l'opposition entre la Montagne inorganisée originelle (kur), lieu tout indiqué pour l'apparition des dieux et la Montagne organisée (par les dieux justement) qu'elle devient comme étape de la marche d'un monde.

P. 21, 38 Intéressantes remarques sur l'identification de Mez-lam-ta-è-a avec le dieu Nergal et sur les rapports entre celui-ci et diverses divinités. Nergal, dit l'auteur, est une divinité issue de fonds difficilement définissables et le mouvement qui le pousse vers l'avant et lui permet d'éclipser les autres dieux du monde inférieur avec tendance à les subsumer sous sa personne, est en relations avec l'apport akkadien.

(P. 25) Les considérations qui suivent sur la lecture même du nom divin ($^{d}$Nè-eri$_{11}$-gal selon v. D. qui suit A. Falkenstein) sont fondées et le sens qu'il posside, simple et naturel, «Seigneur du monde inférieur», obtenu en postulant une equivalence GÌR = en$_{x}$ paraît l'être aussi. On peut toutefois conserver aussi à GÌR son sens de «force» ou «fort» ce qui revient d'ailleurs très sensiblement au même.

Le second hymne a également le dieu Nergal pour objet. Le texte qui le livre est en mauvais état et v. D. a dû se livrer à de nombreuses tentatives de restitutions là où la dimension des lacunes le permettait.

P. 42, note 6. «bi Fehler für -ani». J. van Dijk qui suit en tout point A. Falkenstein, considère lui aussi, comme celui-ci, que lorsque le pronom possessif -bi renvoie à une divinité c'est une faute du scribe. On avouera tout de même que les scribes en question mettaient à pécher ainsi contre la syntaxe qu'on déclare être la leur, une opiniâtreté excessive. J'ai déjà parlé de ces faits à l'occasion du tome I (p. 6s., 98) et n'y reviens pas.

A propos li. 14 (p. 43): lú-zu-me-diĝir-re-e-ne-gé, je ne vois pas bien la nécessité de renvoyer à GSGL, II p. 127 (igi-an-kug-ga-gé-ne-te-ni bí-zu). Le cas n'est pas le même et le «Nachstellung von me-dingir-re-e-ne-ke$_{4}$» s'explique, il me semble, de la façon la plus simple du monde: zu est le nom verbal employé comme regens, cas mentionné par Arno Poebel il y a déjà bien longtemps. Il manque un deuxième -a du génitif, mais ce n'est pas rare à cette époque. — Quant au igi-an-na-gé zu dans le n° 6 du GSGL, p. 127, il représente aussi une construction différente, avec la racine, plus proprement verbale, à la fin et qui signifierait soit, comme le pense, sans l'affirmer, Adam Falkenstein «der, den das Auge Ans kennt», soit: «(celui qui) devant la face du ciel est reconnu» ou «proclamé» (zu ou zu-a s'équivalant pour moi).

P. 47 Dans l'intéressante citation ASKT 20, v. D. a certainement raison en hésitant beaucoup devant le sens «colombe» pour bur$_{5}^{mušen}$.

P. 49 L'importance du dieu Nergal apparaît aussi dans son identification avec le grand dieu En-líl. On verra aussi plus tard Serapis identifié à l'occasion avec Zeus. Cette tendance qui consiste à ramener telle ou telle divinité secondaire ou étrangère à un aspect d'une autre plus importante ou à identifier un grand dieu avec un autre grand dieu en considérant chacun d'eux comme une manifestation d'un pouvoir, d'une fonction particulière a été connue des religions polytheistes de l'antiquité. Il semble qu'à l'origine elle avait moins de prise chez les Sumériens dont l'esprit essentiellement ordonnateur et compartimenteur devait mieux s'accorder de divinités pourvues chacune d'un rôle bien défini. Mais les échanges culturels entre cités, d'une part, et le décalage inévitable entre l'impersonnalité de plusieurs forces naturelles considérées comme régies par des dieux et la personnalité de ceux-ci, d'autre part, poussaient vers le syncrètisme à Sumer comme ailleurs.

P. 61 A propos du troisième hymne (bal-bal au dieu Nin-a-zu), la distinction entre les termes en et lugal n'est pas, comme le fait justement remarquer v. D., très facile à définir et ils ont fini par se confondre en divers cas. Il semble du moins que en possédait un caractère plus général que lugal, ce qui aura d'ailleurs facilité la possibilité de confusion.

P. 71ss. Une copieuse étude de la généalogie du dieu Nin-a-zu avec toutes les références nécessaires et de longues citations et traductions des textes qui s'y rapportent, vient éclairer un — «merkwürdiger Widerspruch» offert par le bal-bal (ll. 16—19) qui rattache d'une part Nin-a-zu au dieu Nanna et d'autre part au dieu En-líl. D'après les documents fournis par J. v. D., on trouve encore comme parente du dieu le «grand Seigneur» (Nergal?) et Ereš-ki-gal, Gú-gal-an-na, et Ereš-ki-gal, En-líl et Nin-líl. Ces variantes dans l'ascendance du dieu Nin-a-zu

devant aussi traduire à côté des conceptions locales, la tendance à cette forme de syncrètisme religieux dont on a parlé un peu plus haut. Il se dégage en tout cas, dit v. D. (p. 77), deux formations de la personnalité du dieu: l'une qui vient des villes d'En-ni-gi et Ur, l'autre d'Eš-nun-na. Le quatrième hymne est adressé au dieu Nin-ĝiš-zid-da, fils du dieu Nin-a-zu, et qui est l'une des divinités qui président à la vie végétale.

P. 92 bas 93. Je ne pense pas que l'exemple SLT (UMBS X 2 n° 1, ll. 1—2) apporte un appui quelconque aux théories qui font des infixes -b- ou -n- des éléments accusatifs. Au contraire même, car les deux propositions sont parallèles; šu répond à ĝir comme -dug$_4$ à dib (avec pour ces deux derniers mots allitération, plus ou moins complète, chère à la poésie sumérienne): «K., la ville par elle-même prospère, d'une main destructive (le dieu N.) a perturbé . . . Le dieu N. sa résidence bien-aimée d'un pied hostile a renversé». sùġ (ou saġ) possède un sens de «troubler» «détruire» etc., que peut posséder également dug$_4$ (ŠL 15,17) et les deux termes sont manifestement associés, formant presque une expression «composée» pour appuyer sur cette acception. Le $^{d}$N. sujet des deux propositions est seulement mentionné dans la seconde, fait normal en sumérien. Qu'il y ait un -a après sùġ et pas après kúr n'a pour moi aucune signification, la présence ou l'absence de cet élément après un «adjectif» ou un «participe» n'apportant aucun changement. -ra- de ba-ra-an-dib, infixe explicitant le mouvement rendu par le verbe (Wurzelerweiterung).

P. 93, 11. infixe -ši- dans ma-ra-ši-ĝál. Friedrich Delitzsch a parlé, à propos d'infixes qui ne se rapportent pas exactement à un mot de la proposition, de Wurzelerweiterung et le cas n'est pas rare. On en a peut-être aussi un exemple de plus ici: «se trouvent devant toi (-ra-) pour (te servir, etc.). A moins que -ši- ne renvoie à šu-zu: «pour ta main» = «pour ton service». Viennent ensuite deux hymnes au dieu Nuzku qui terminent ce second volume de Götterlieder.

(p. 121) Tout au long de l'ouvrage, J. v. D. a traduit me comme l'a fait A. Falkenstein, par «göttliche Kraft». J'ai pensé que le mot me possédait deux aspects différents, l'un absolu, l'autre relatif, d'un concept fondamental «destin», «détermination» (v. mon Verbe, complément, p. 229s.). La traduction par «göttliche Kraft», en dépit de l'affirmation de principe de v. D., ne convient guère ou trop vaguement au cas qu'il examine et il doit recourir au sens de «Ämter». Il s'agit en effet des «déterminations» appliquées à Nuzku des fonctions que l'ordonnance divine lui confère, de sa place dans la marche bien réglée du monde.

P. 124 L. 21 — Il me semble toujours regrettable de donner de mauvaises notes aux scribes et les «fehlerhaft» devraient être distribués encore bien plus parcimonieusement. Dans un cas comme celui-ci, du moins, car il n'y a pas à s'étonner de l'absence d'une postposition nominale lorsque le mouvement voulu est indiqué par l'infixe verbal, élément le plus important. Le cas est courant, peut-on dire.

Dans le second de ces hymnes à Nuzku, plus court, on trouve encore mention de différents me qui représentent toujours des déterminations de l'activité du dieu dans le monde. La plus grande partie des propositions se terminent par me-en: «tu es . . .». Ces propositions ont été rendues en allemand par des constructions différentes mais littéralement elles sont toutes du même type. Quant à la postposition -e que v. D. avoue ne pouvoir traduire (S. 38, p. 358), qui concerne un me et qui est parallèle à des postpositions -a s'appliquent également à des me, toutes figurant dans ces propositions en -me-en, elle apparaît comme l'exact équivalent de ces -a. Il me semble qu'il ne s'agit que d'un de ces cas d'équivalence phonétique entre ä (écrit e) et a qui ne manquent pas à basse époque, sans qu'on puisse y découvrir une règle quelconque. Ce n'est pas nécessaire, du reste. Il faut tenir compte de ce que représentait la part, disons-le hardiment, de fantaisie individuelle (non pas d'incorrection) chez des gens dont la langue n'était apprise de façon savante, lue et écrite, que par quelques-uns et sans qu'une Académie comme les nôtres veille à imposer certaines formes. Je le vois bien, par exemple, quand je considère la façon dont se comportent les écrivains bretons: leur langue est correcte et se soumet aux règles existantes mais pas dans une mesure semblable à celle qu'imposent le français, l'allemand, etc., langues officielles, puissantes, enseignées à fond.

En définitive, le second volume des Götterlieder constitue, bien qu'il ne soit pas très gros, un véritable monument d'érudition qui ne le cède en rien au premier par l'abondance, presque la surabondance, de tous les matériaux qui peuvent être fournis au sujet du contenu des textes. Rien ne manque de ce qui peut être cité. L'intérêt que présente cet ouvrage est le même que celui de l'ouvrage qu'il complète.

---

**Figulla, H. H.: Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum.** Part XLII. London: The Trustees of the British Museum 1959. 7 S., 50 Tf. 4°. Hlw. £ 2.6. — Bespr. von A. Falkenstein, Heidelberg.

Mit diesem Band wird die Reihe der Cuneiform Texts, deren letzter Band 1931 erschienen ist, wieder aufgenommen, was gewiß von allen Assyriologen dankbar begrüßt werden wird. Der vorliegende Band enthält insgesamt 48 zum Teil recht umfangreiche literarische Texte, vorwiegend in sumerischer Sprache. Die Mehrzahl gehört der altbabylonischen Zeit an; neubabylonisch sind die Nr. 1, 5, 7, 12, 17, 18, 20, 21, 24, 29, 30, 37, 41 und 42. Besonders zahlreich vertreten sind sumerische Kultliturgien.

Dem Verfasser des Bandes sei für diese wertvolle Veröffentlichung, die eine wesentliche Be-,

reicherung unserer Textunterlagen bietet, aufrichtiger Dank ausgesprochen. Im folgenden einige kurze Bemerkungen zu den Texten, die am besten nach der Textnummer zitiert werden sollten, da bei der sonst bei CT-Bänden üblichen Zitierung nach Tafeln die durchweg fünf- bis sechsstelligen Museumsnummern mitgenannt werden müßten:

1: Z. 1 šà-éb-ba-zu èn-šè nu-šed$_7$-dè „wie lange wird sich dein erzürnter Sinn nicht kühlen?!" — Z. 32—37 = KAR 375 II 21—32; s. F. Nötscher, Ellil in Sumer und Akkad 100. — Rs. Z. 25 a mer$_{en}$ di-di; s. dazu SGL I 27. — Rs. Z. 36—37 ist zu vergleichen mit 3 VI 33; MVAG XIII$^4$ 16, 59—64.

2: Wie H. H. Figulla schon bei der Beschreibung der Tafeln festgestellt hat, gehört die Tafel zur sumerischen Version von „Inannas Gang zur Unterwelt". Sie beginnt mit der Zeile JCS V 10, 221 und ergänzt den bisher zu rekonstruierenden Text. Dabei sind einige Abweichungen festzustellen. So fehlt Z. 223, die Einleitung der direkten Rede Enkis an den kur-gar-ra und den gala-tur. Z. 3—4 = Z. 244. Z. 5—6 ergänzen Z. 224 zu gin-na-an-zé-en gala-tur kur-gar-ra gìri kur-šè ná-ba-an-zé-en „geht, Galatur (und) Kurgarra, *lenkt* den Fuß zur Unterwelt!" Z. 7—8 sind neu:

$^{giš}$ig-a num-gim dal-dal-bí-ib-zé-en {en}
za-ra-a ŠID-gim gur$_4$-gur$_4$-mu-u[b-zé-e]n
„zur Tür fliegt wie Fliegen,
durch den Polschuh schlängelt euch durch wie .....!"

Zu za-ra < *ṣarru* s. W. von Soden, Or NS XXIII 342; gur$_4$(-gur$_4$) = *nagarruru* ŠL 483, 23; 106c. Die Rs. enthält die Ausführung des Auftrags Enkis durch den Galatur und den Kurgarra, die in die Lücke nach Z. 245 gehört. Z. 2—3 sag-kešda ba-[an]-ak-eš „sie beachteten". — Z. 4—5 -zé-en ist irrtümlich von den Imperativen von Z. 7—8 übernommen. — Z. 6 nam-tur-ne-ne-šè „wegen ihrer Kleinheit".

3: Große sechskolumnige Tafel eines in 15 ki-ru-gú-Abschnitte gegliederten Kultliedes von rund 330 Zeilen, von dem aber fast nur die Rs. erhalten ist. IV 1—V 42 enthält die häufig belegte Aufzählung von Göttern, die mit den ‚Mutter-Vater-Gottheiten' Enlils beginnt. Der Abschnitt ist wichtig, weil er eine Anzahl ungewöhnlicher Schreibungen und Lautformen von Götternamen und deren Epitheta bietet. Vgl. u. a. IV 20 $^d$en-bu-né = VS II 11 V 21 an-bu-×, TCL XV 4, 13 en-bún (= KA×IM)-e, SBH 48, 16 $^d$en-bu-ul-e. — IV 27 e-rib-an-na $^d$mu-tin-an-na = SBH 48, 23 é-rib-an-na mu-tin-an-na; vgl. VS II 31 I 10 e!-ri-bi-mu mu-ti-na-na-mu und s. dazu CAD E 156 s. v. *emu*. — IV 43 ga-ša-an-mug ub-li-li si-a = SBH 48, 42; 50, 1—2 gašan-ma-ug$_5$-ga ub-líl-lá si-a = [ ]-*ti ša ibrat mal*[*iat*][1]; vgl. UMBS X$^2$ 13, 5 ga-ša-an-mu-ga. — V 4 $^d$nin-IGI-ma-ke$_4$ = VS II 11 VI 9 $^d$nin-imma (= SIG$_7$), UMBS X$^2$ 13, 8 ni-in-ni-im-ma; s. dazu B. Landsberger, MSL II 63, 404 mit Anm. — V 5 mu-sa$_4$-a-kur-kur = MAH 16066 V 11[1] mu-sa$_4$-a-kur-ba, VS II 11 VI 10 mušen-kur-kur-ra, wofür die jungen Texte SBH 48, 61; IV 86 umun-šen-kul-kul (s. dazu B. Landsberger, MSL IV 5, 25 mit Anm.; V 195) bieten. — V 6 kù-mu-lu-sal-sal = MAH 16066 V 12 ebenso, VS II 11 VI 13 kun-mulu (= LÚ)-sal-sal, SBH 48, 64 ku$_6$-mu-un-sal-sal. — V 7 mí-gùn-a a-ab-ba-ša$_6$-ga = VS II 11 VI 11 mí-gùn-a $^d$ba-ba$_6$-ša$_6$-ga, MAH 16066 V 10 $^d$ba-ba$_6$-ša$_6$-ga, SBH 48, 62 $^d$a-ba$_4$-ba$_4$-ša$_6$-ga, TCL XV 10, 318 $^d$a-ba$_4$-ba$_4$-sig$_5$. Diese Varianten sind gewiß bei der Ermittlung der noch immer umstrittenen Lesung des Namens der Göttin $^d$ba-Ú zu berücksichtigen. — V 9 ù-mu-un-sa-a-zu $^d$sùd (= SU.KUR.RU) dumu-nun = MAH 16066 V 13 ù-mu-un-s[a]-zu $^d$sùd dumu-nun, VS II 11 VI 14 [ù-mu-u]n-sa-za ki-di dumu-nun, SBH 48 Rs. 1 umun-sa-a $^d$sù-ud-ága dumu-nun. — V 11 nicht zu klären ist das Verhältnis von SAL.SILA$_4$, ebenso MAH 16066 V 15, zu $^d$GIBIL in SBH 48 Rs. 1. — V 53—VI 33: Der 12. und 13. ki-ru-gú-Abschnitt bezieht sich auf $^d$lú-làl, den Sohn Inannas und Ans. Diese Gottheit ist vor allem durch das šìr-gíd-da-Lied HAV 5 und durch die Erwähnung in „Inannas Gang zur Unterwelt" JCS V 13, 322—330 als Herr des Emuškalamma-Tempels in Badtibira bekannt.

4: Vierkolumnige Tafel in Emesal mit Bitte für einen Herrscher. Der Text enthält einige interessante Glossen. So I 6 IM.DIRI-ge = du-gu-ge, worin IM.DIRI = dungu (s. B. Landsberger, MSL IV 38, 119; CAD E 302) enthalten ist; I 17 šibir = si-bi-ir; sum-mu-na-ab „gib ihm!" mit Glosse šu zu sum; vgl. dazu TCL XV 38, 3 i-ni-ir! mu-na-an-šu = SRT 11, 54[3] e-ne-er mu-na-an-sum „er gab ihm"; II 5 kišìb-lá = ki-še-eb!-lá! „Armknöchel"; II 14 tum$_9$-ulù-ta = dam-mu-ul-lu-ta und tum$_9$-mir-ra-a-šè = dam-mu-AN-mir-ra, wobei -AN- rätselhaft bleibt. — I 19 lies nach I 24 alam-šà-ḫúl!-la. — Nach II 4—6 nimmt Ninšubura, „die gute Botin des Eanna", den König „an seiner rechten Hand" und führt ihn zu Inanna, die ihm dauernde Herrschaft und Macht verleihen soll. Dabei betet sie für den König (II 13—20):

„Von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang,
von Süd bis Nord,
vom Oberen Meer bis zum Unteren Meer,
vom (Ort des) ḫalub-Baums bis! zum (Gebirge der) Zeder,
in Sumer (und) Akkad gib ihm die enkara- (und) die šibir-Waffe,

[1]) Zu ub-líl-lá s. PRAK II C 39, 3; 5; 7; 9. Die in CAD I 4 gegebene Ergänzung der oben zitierten Stelle erscheint mir nicht gesichert.

[1]) Kenntnis dieses Textes verdanke ich der Freundlichkeit E. Sollbergers.

über die Schwarzköpfigen, die dort wohnen, übe er das Hirtenamt aus,
wie ein Bauer bearbeite er die Felder,
wie ein guter Hirte möge er die (Tiere der) Schafpferche zahlreich machen!"

Die IV. Kolumne ist akkadisch. Leider sind davon nur unergiebige Reste erhalten.

5: Zweisprachige Beschwörung des ‚Marduk-Ea-Typs'. Z. 5 [gi]$^{š}$ma-nu $^{giš!}$ḫul-dúb-ba$^{!}$ = *e-ri* II$^{!ú}$ (= *ḫultuppû*$^{ú}$); s. CAD Ḫ 231.

6: Nach der Unterschrift [én]-é-nu-ru in IV 10 eine Beschwörung, die aber aus dem Rahmen fällt. Beachte die akkadischen Zeilen IV 2—8 und die Notiz $^{d}$en-ki-ke$_4$ zà-mí in I 32; IV 31.

7: Vierkolumnige neubabylonische Tafel mit einsprachig sumerischen eršemma-Kompositionen. Von II 1 an ist der altbabylonische Text 16, 28ff. als Duplikat zu erweisen. Aber schon das Ende von Kol. I der beiden Texte wird sich decken, was nur deswegen nicht deutlich wird, weil die hier erhaltene rechte Kolumnenhälfte in 16 fehlt. Weitere Duplikate sind VS II 94; 95; X 183, die mit Sicherheit von 16, 19 = VS II 94, 16 an zusammengehen. Da VS II 94 nur die Zeilenanfänge in syllabischer Orthographie bietet (s. die Bearbeitung von E. Bergmann, Untersuchungen zu syllabischen Schreibungen im Sumerischen 77—96, ungedruckte Heidelberger Dissertation), ergeben die Texte 7 und 16 wichtiges Material für die Rekonstruktion des sumerischen Lautstandes.

8: Der Abschnitt III 14—22 berührt sich mit VS II 51, 8—16. Der Vergleich der beiden Texte bestätigt die allerdings schon lange erkannte Gleichung da-ga-na-ab = du$_{11}$-ga-na-ab „sag zu ihm!"

10: eršemma-Lied auf Iškur von 41 Zeilen, das sich mit CT XV 15, 13—24 berührt. Lies danach in Z. 9—12 a-ba ze$^{!}$-gi-in te-ba = a-ba za-e-gin$_7$ te-ba „wer ist wie du im Anstürmen?".

12: Beachte in Z. 8 die Schreibung $^{d\ giš}$ig-alim-ma, die die Deutung des Namens als „Tür des Wisentstieres" bestätigt. Nach der Unterschrift in Z. 26—28 wurde dieses eršemma-Lied auf Ninurta am 3. Tag des Monats vor dem Abend (*lam* KIN.SIG) in der Zella der Tašmētu gesungen.

13: širnamšub-Lied für Inanna, verwandt mit Nr. 22 und 48. Beachte Z. 8 é-an-na é-$^{d}$mu-ul-líl-lá-šè di-da-mu-dè „wenn ich zum Eanna, dem Haus Mullils, gehe", was aber gewiß als Fehler angesehen werden muß. — Z. 30 munuz kur-ra diri$^{!}$-ga-bi-mèn-na; vgl. 22, 5; 48 Rs. 7.

16: S. oben zu Nr. 7.

17: Rs. 7—8 gaba-a-ni $^{kuš}$ùb-[ ] = *iratsu kīma up*[*pi* ] ist wohl nach 8 I 14 zu ergänzen; vgl. auch AS XII 52, 300 gaba-ni ùb-kù-ga-àm ì-sìg-ge „sie schlägt ihre Brust wie eine heilige Trommel".

20: Vs. Duplikat zu SBH 54, 23—47; zur Rs. vgl. SBH 54, 51—Rs. 17. Die Glosse ḫu-ub zu GAB-gaz in Rs. 17 ist merkwürdig, da die alten Schreibungen in HAV 3, 1ff. und VS X 176, 2—3 dafür gaba-gaz bieten; s. dazu H. Radau, HAV 441[5].

22: Ein ursprünglich vier Kolumnen füllendes širnamšub-Lied für Inanna, dessen Motive in einer Anzahl von Texten bis in die Spätzeit anklingen. Vgl. nur I 8ff. mit SBH 56, 16ff.; I 4—5 mit 13, 29—30; I 14—18 mit 48 Rs. 2—10; I 27—28 mit VS X 199 III 21—22; I 29—31 mit MVAG XIII[4] 17, 71—76. — I 18 ki-du$_{14}$ (= LÚ.NE)-da-ka, ebenso 48 Rs. 10, erscheint in SBH 56, 41—42 als ki-LÚ$^{du}$.NE-ka = *aḫi ṣalti*; zum d-Auslaut für LÚ.NE = du$_{14}$ = *ṣaltu* s. ŠL 330, 42b; E. I. Gordon, Sumerian Proverbs 1.170[8] zu lú-du$_{14}$-da(-k) „opponent". Zu dem verwandten in Rechtsurkunden und Briefen der altakkadischen und neusumerischen Zeit belegten di-da s. NG III 7; 97; BIN VIII 153, 5; 155, 7; 157, 10 und hier 48 Rs. 8 ki-di-da-ka, das in SBH 56, 45—46 als *aḫi dīnim* übersetzt ist. — I 22 mu-tin-na ku-li-ni mí-e ma-la-ga-[ni] „der Freund des Mannes, die Freundin der Frau" enthält das in IF LX 116; ZA NF XV 324 behandelte ma-la(-g) „Freund(in)"; s. dazu jetzt auch E. I. Gordon, Sumerian Proverbs 1.94[1].

23: Vierseitiges Prisma, das mindestens drei verschiedene literarische Kompositionen enthält. Zu A—B 6 s. E. I. Gordon, BiOr XVII 151, der diesen Abschnitt als „Dialogue between a King, an Old Man, and a Maiden" deutete. Das erscheint nicht unbezweifelbar. Denn der Passus A 5—8 (ergänzt nach BIN II 59)

[zi-i]k-rum-e lugal-e mu-na-ni-íb-gi$_4$-gi$_4$
[lugal]-mu i-gi$_4$-in-su ab-ba ki-sikil-tur-ra nam-dam-šè ba-an-tuku
[×] × × -ba-ni ba-an-sù-sù nam-guruš na-ba-an-tu
[ki-siki]l [na]m-um-ma ba-an-tu

„Die [zi]krum-Priesterin antwortete dem König:
‚Mein [Herr]! Wenn der alte Mann ein junges Mädchen heiratet,
wird er sein [..]..... lang machen, wird aber nicht zum Jüngling werden,
das [Mädche]n wird (vielmehr) [z]u einer alten Frau werden'"

und der Abschnitt A 11—22 mit dem Wechselgespräch zwischen dem Alten und dem König sind wohl nur Episoden in der Gesamtkomposition. Da eine zikrum-Priesterin zusammen mit dem König in der Erzählung von den ‚Drei Freunden aus Adab' (s. IF LX 114—120 zu TCL XVI 80; 83 und STVC 97) eine wichtige Rolle spielt und A 9 ×× zi-ik-rum-e è-da-ni-ta mit TCL XVI 80, 89 lugal-e zi-ik-rum-ta è-da-ni-ta „als der König von der zikrum-Priesterin wegging" verglichen werden kann, möchte ich A—B 6 zu der Erzählung von den ‚Drei Freunden aus Adab' stellen. Die ganze Kom-

[1]) Die Zusammengehörigkeit der beiden Texte hat Å. Sjöberg ermittelt.

position, die nach TCL XVI 80, 96 insgesamt 95 Zeilen umfaßte, könnte auf dem Prisma gestanden haben, wenn die Reihenfolge der Seiten D, A, B, C wäre. Außer den von E. I. Gordon, BiOr XVII 151 nachgewiesenen Duplikaten s. noch UMBS I² 117, 9—14 zu A 15—18. Zu zi-ik-ru(-u) m s. BIN IX 348, 8 é-nar-$^{mí}$zi-ik-ru-um-(-ma); 350, 9 -$^{mí}$zi-{IZ}ik-ru-uma (= UM); 412, 10 é-zi-ik-ru-uma (= UM).

25: Zu Z. 14—20 vgl. STVC 93, 2—9, das aber nur für diesen Passus mit unserem Text zusammengeht.

26: Zu Z. 25—33 vgl. VS X 101, 4—13. Lies danach in Z. 33 me-lám-zu engur!-ra $ku_6$ mu-[ni-ib-šèg-šèg] „dein schrecklicher Glanz bringt die Fische im Tiefseeozean [zum Kochen]".

28: Gehört zum Mythos über den Wettstreit zwischen Ninḫursanga und Enki. Vgl. die bisher veröffentlichten Texte TCL XVI 71; UMBS I¹ 4 = X⁴ 14; SEM 116; S. N. Kramer, Sumerian Mythology Tf. XVII-XVIII = From the Tablets of Sumer Abb. 45—46. Der Mythos ist hier offensichtlich recht abweichend formuliert, so daß der schlechte Erhaltungszustand unserer Tafel besonders bedauerlich ist.

29: Beachte die neue Gleichung mul-mul = [*it*]-*ta-ta-ab-ri-iq* in Z. 2.

31: Gehört zu dem Klagelied um die Zerstörung von Nippur; s. dazu D. O. Edzard, Zweite Zwischenzeit Babyloniens 86ff., Duplikat zu TCL XV 15 II 4—22; STVC 66 Rs. I 6—29. Die Zeilen 20—26 sind zum Teil neu:

ki-dúr-kù é-gal-maḫa (= MAḪ)-ni-a ní-dúb-bu in-na-an-ne-eš-àm
$^{d}$da-mu kindagal-$^{d}$nu-nam-nir-ra a-zu-zi-šà!-gál!-la-ka
gìri-ama-na-šè! a!-a-na-šè kur gam-gam!-e in-na-an-ne-eš-àm
ki-ru-gú-VII-kam-ma-kam-àm[1]
an $^{d}$en-líl $^{d}$en-ki $^{d}$nin-maḫ-bi á!-bi ba-an-ág-eš
giš-gi$_4$!-gál-ki-r[u-gú-VII-kam-m]a-kam-àm[4]
„daß sie in ihrem heiligen Wohnsitz, im Egalmaḫ, Ruhe finde, sagten sie zu ihr (d. i. Nininsinna).
Zu Damu, dem Oberbarbier Nunamnirs, dem Arzt der mit Lebensodem (Versehenen),
sagten sie, daß er das Bergland für immer unter den Fuß seiner Mutter (und) seines Vaters beuge.

7. Verbeugung.

An, Enlil, Enki und Ninmaḫ gaben diesen Befehl. Antiphone zur [7.] Ver[beugung]".

Die Kopie der offensichtlich schwer zu lesenden Tafel ist nach den Duplikaten an verschiedenen Stellen zu berichtigen.

32: Interessante akkadische Beschwörung aus altbabylonischer Zeit.

[1]) Beachte die pleonastische Bildung der Ordinalzahl! TCL XV 15 III 4 zählt diesen Abschnitt als 8. ki-ru-gú.

35: Gehört zum Bericht über die Fahrt Nannas nach Nippur. S. Å. Sjöberg, Mondgott Nanna-Suen 148ff.

37: Emesalkultlied für Nergal. Zu Z. 1—17 s. ZA X 276 und die dazu von J. Böllenrücher, LSS I⁶ 12 notierten Duplikate.

38: Beachte die syllabische Schreibung ga-ša-ni-gar-ra in Z. 7 für ga-ša-an-nigìn-gar-ra in 19, 8.

39: Gehört zum Streitgedicht ‚Mutterschaf und Getreide'. Enthält Z. 54—80 nach der Rekonstruktion E. Chieras in SRT S. 26ff. und dem jetzt dazugekommenen Text STVC 38.

40: Lied mit Selbstpreis Šulgis. Duplikat ist nur SLTNi 52 Vs. Bearbeitet in Iraq XXII 139—150.

42: Gehört zum Streitgedicht ‚Fisch und Vogel'. Vgl. die bisher veröffentlichten Texte dieser Komposition bei J. van Dijk, Sagesse suméro-accadienne 41 unter IIId; weiter S. N. Kramer, From the Tablets of Sumer Abb. 58; E. I. Gordon, BiOr XVII 146 mit Anm. 211—212. Der Text weist eine Anzahl akkadischer Übersetzungen auf; so II 10 nì-kú-bi ù-ub!-tùmu-dè = *ú-ku-la-am ub-ba!-lu!*. An Parallelstellen finde ich nur II 12—14 = VS X 204 II 19—21.

43: Lied auf Šulpa'e. Duplikat zu VS II 78; TCL XV 3; BL VI.

46: Zum Lugalbanda-Epos gehörend. Rs. 6 áb-kù-$^{d}$nanna-ság!-$du_{11}$-ga-gim „wie die zersprengten heiligen Kühe Nannas".

48: Emesalkultlied für Inanna. Vorläufer zu ASKT 126ff. Zur Rs. s. 22, 14ff.

## *Altes Testament, Neues Testament Spätjudentum, Urchristentum*

**Ahlström, G. W.: Psalm 89.** Eine Liturgie aus dem Ritual des leidenden Königs. Aus dem Schwedischen übersetzt von Hans-Karl Hacker und Rudolf Zeitler. Lund: Gleerup 1959. 228 S. gr. 8°. Schw. Kr. 25.—. Bespr. von Otto Eißfeldt, Halle/Saale.

Die vorliegende, von Ivan Engnell angeregte und in dessen Bahnen gehende Uppsalaer theologische Doktor-Dissertation bringt S. 9—20 „Einleitende Bemerkungen", die von Geschichte und Aufgabe der Forschungsarbeit an den Psalmen überhaupt und an Ps 89 insbesondere handeln, und bringt dann „Maśkīl" (S. 21—26), „Der Text des Textus Masoreticus, Pešiṭta, Septuaginta und Vulgata" (S. 27—39), „Kommentar" (S. 40—163), „Dwd — David" (S. 163—173), „Anschließende Bemerkungen, 1. Zur Metrik, 2. Zum Verhältnis von TM und Versiones, 3. Zum Verhältnis der Propheten zu den Psalmen, 4. Psalm 89 und 2. Sam 7" (S. 174—185), „Spezialanmerkungen 1—4" (S. 186—192), die von Thabor, Hermon, der Zeit der Übernahme kanaanäischer und ugaritischer Motive durch Israel und Funktion der Tempora im Hebräischen handeln, „Stellenregister" (S. 193 bis 201), „Personenregister" (S. 202—206), „Literaturverzeichnis" (S. 207—226) und „Abkürzungen"

(S. 227f.). Die These, der alle diese Ausführungen dienen sollen, ist diese: Ps 89 gehört zu dem Ritual des Jerusalemischen Jahresfestes, bei dem der König in Verkörperung des Vegetationsgottes Dod, einer Hypostase des Tammuz, als leidend, sterbend und wiederaufstehend gefeiert wurde, und ist sehr alt, älter als die Nathan-Weissagung 2 Sam 23, 1—7. Ob A. mit dieser Auffassung des Psalms viel Anklang finden wird, dürfte fraglich sein. Aber zu lernen ist aus seiner Arbeit, die auf gründlichem Studium nicht nur des AT, sondern auch seiner Umwelt beruht, mancherlei. Merkwürdig ist nur, daß A. in dem Abschnitt „Zum Verhältnis der Propheten zu den Psalmen" nicht auch auf die Verwandtschaft von Ps 89 (v. 2 חַסְדֵי יְהוָה עוֹלָם אָשִׁירָה) und Jes 55,1—5 (v. 3 חַסְדֵי דָוִד הַנֶּאֱמָנִים) zu sprechen kommt, sondern Jes 55,3 nur nebenbei in einer Anmerkung (S. 123, Anm. 4) erwähnt. Was hier zu sagen wäre, wird in meinem Beitrag zur Muilenburg-Festschrift über „Die Gnadenverheißungen an David bei Deuterojesaja (Jes 55,1—5)" wenigstens angedeutet.

---

**Gese**, Hartmut: **Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit.** Studien zu den Sprüchen Salomos und zu dem Buche Hiob. Tübingen: Mohr 1958. VI, 90 S. gr. 8°. DM 9.—. Bespr. von Karl-Heinz Bernhardt, Rostock.

Der Verf. behandelt in seiner Tübinger Habilitationsschrift zwei spezielle Themen der Weisheitsliteratur, nämlich „Die Weisheitslehre als Versuch einer Deutung der Welt als Ordnung" (S. 5ff.) und „Entstehung und Geschichte des Hiobthemas" (S. 51ff.). Schon die Formulierung der Themen zeigt, daß G. eine isolierte Behandlung alttestamentlicher Probleme vermeiden will. Wenn es auch bei beiden Themen letztlich um Fragen des Verständnisses alttestamentlicher Weisheit geht, so werden diese doch im großen Zusammenhang der altorientalischen Weisheitsliteratur und ihrer Gattungen gesehen, und G. versteht es trefflich, jeweils aus der Gesamtgeschichte der Gattung das Charakteristische des alttestamentlichen Sondergutes in sauberer Methode herauszuarbeiten.

So nimmt die Untersuchung im ersten Teil der Arbeit von der altägyptischen Weisheitslehre ihren Ausgang, deren eudämonistisches Verständnis mit Recht abgelehnt wird. In der Suche nach ihrem Prinzip folgt G. im wesentlichen A. de Buck[1] und H. Frankfort[2], die als Norm der ägyptischen Weisheit die Maat erkannt haben. Maat, zugleich „Weltordnung" (S. 12) und als Göttin Tochter des Sonnengottes, wird von G. anschaulich in ihrer Bedeutung für das Leben des ägyptischen Menschen dargestellt. Als der Grundlage der geordneten Welt hat sich der Mensch der Maat bedingungslos zu unterwerfen. Die Maat untersteht dem Menschen nicht, bleibt für ihn „unverfügbar". Sie ist die Norm der Weisheit (S. 17ff.). Der Verf. geht dann auf die Gattungsgeschichte der ägyptischen Weisheitsinstruktionen vom Alten bis zum Neuen Reich ein, und zwar unter dem Gesichtspunkt, daß in der Weisheit die Maat als Norm trotz zeitbedingter Erweiterungen ohne „qualitative Umgestaltung" (S. 21) beibehalten wird. Man wird G. hierin zustimmen können, wenn auch, methodisch etwas ungeschickt, das vorher entworfene Bild der Maat bereits durch systematische Zusammenfassung von Äußerungen ägyptischer Instruktionen aus sehr verschiedenen Epochen des Alten, Mittleren und Neuen Reiches gewonnen worden ist. Eine geschichtliche Anordnung der charakteristischen Äußerungen über die Maat hätte dem Leser die Teilnahme an des Verf.s Beweisführung für den „gleichbleibenden Charakter" der Maat zumindest erleichtert. Die zunehmende Ausdehnung des Stoffes der Weisheit und die „quantitative Erweiterung der Anschauungen" von der Maat (S. 21) läßt G. dann in geschichtlicher Anordnung deutlich werden, wozu er die Instruktionen des Amenemhet, des Merikare und des Amenemope heranzieht.

Nach der systematischen und geschichtlichen Darstellung der Norm ägyptischer Weisheit folgt nun der Übergang zu der Weisheit des alttestamentlichen Proverbienbuches. Zunächst wird methodisch dieses Vorgehen begründet und abgesichert. Danach kommt es G. nicht darauf an, die israelitische Weisheit einfach von der ägyptischen abzuleiten, „sondern das eine durch das andere zu interpretieren" (S. 31). G. gelangt dann in der Hauptsache zu dem Ergebnis, daß die Weltordnung für die israelitische Weisheit eine entsprechende normative Bedeutung hat wie für die ägyptische. In der Auseinandersetzung mit anderen Auffassungen (Pedersen, Fahlgren, Koch) weiß sich der Verf. hier gut zu behaupten. Die Untersuchung des ersten Themas wird abgeschlossen durch die Herausarbeitung des israelitischen „Sondergutes". Dies erblickt G. in den deterministischen Äußerungen des Proverbienbuches, die Jahwes Handeln als unabhängig von menschlichem Tun und von der Ordnung schildern[1]. An die Stelle der Lehre von der „schicksalwirkenden Tat" des Menschen tritt die „Vergeltungslehre" (S. 50).

Bei der Bearbeitung des zweiten Themas geht Verf. aus von den sumerisch-akkadischen Überlieferungen des Hiobmotivs, in denen er die besondere Literaturgattung des „Klageerhörungsparadigmas" vorfindet. Inhaltlich ist diese Gattung dadurch charakterisiert, daß es sich um die Erhörung der Klage eines unverschuldet in Not geratenen Menschen handelt. Diese Gattung des Klageerhörungsparadigmas steht im Gegensatz zum offiziellen Kultus und seinen literarischen Zeugnissen, wo vom „Tun-Ergehen-Zusammenhang" keine Spur zu finden ist. Der ‚Sitz im Leben' wird in das Tafelhaus (*edubba*), also in die Schrei-

[1]) Het religieus karakter der oudste egyptische wijsheid, NThT XXI, 1932, S. 322ff.

[2]) Ancient Egyptian Religion, Chicago 1948.

[1]) G. beruft sich hier u. a. besonders auf Prov. 16, 33; 21, 1. 30.

berschule verlegt. In die Kultdichtung dringt der Tun-Ergehen-Zusammenhang erst in „nachaltbabylonischer Zeit" ein (S. 69).

Auch für das dem biblischen Hiobbuch zugrunde liegende Volksbuch wird nun das Klageerhörungsparadigma als Gattung erkannt. In der Rekonstruktion des Volksbuches aus dem gegenwärtigen Hiobtext folgt G. größtenteils G. Fohrer[1]; jedoch nimmt er mit einleuchtenden Gründen an, daß ursprünglich noch eine längere Klage Hiobs vorhanden gewesen sein muß. Das Volksbuch hätte dann aus der Erzählung vom Unglück Hiobs bestanden, aus der nicht mehr erhaltenen Klage Hiobs und aus der Erhörung durch Jahwe. Das *wajjaʿan*, mit dem in V. 38,1 die zum Volksbuch gehörige Rede Jahwes eingeleitet wird, bedingt nach G., daß eine Rede Hiobs vorausgegangen ist.

Die weitere Geschichte des Hiobstoffes im alttestamentlichen Bereich denkt G. sich dann so, daß der Verfasser des Dialogs das Volksbuch aufgenommen hat, um sich mit dem Klageerhörungsparadigma auseinanderzusetzen. Dabei vertreten die Freunde des Unglücklichen die Theologie des alten Klageerhörungsparadigmas, während er selbst dagegen angeht. Das Neue ist, daß Jahwe hier über dem „automatischen" Tun-Ergehen-Zusammenhang steht. Die „Bindung an metaphysische Ordnungen" wird durch den Glauben an die Gerechtigkeit Jahwes überwunden (S. 78).

Insgesamt ist G.s Arbeit eine wesentliche Bereicherung unserer Kenntnis von der altorientalischen und besonders der alttestamentlichen Weisheitsliteratur zu verdanken. Es ist dabei ein nicht zu unterschätzender Vorzug der Studie, daß G. sich auf zwei klar abgegrenzte Einzelthemen beschränkt, diese dann aber mit besonderer Gründlichkeit behandelt. Auch methodisch ist G.s -ɹoʌ gehen für die Arbeit der Gattungsforschung durchweg vorbildlich.

---

**Pérez Castro, F.: Séfer Abišaʿ.** Edicion del Fragmento antiguo del Rollo Sagrado del Pentateuco Hebreo Samaritano de Nablus. Estudio, Transcripcion, Aparato Critico y Facsimiles. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas 1959. LIII, 113 S., 24 Taf. 4° = Textos y Estudios del Seminario Filológico Cardenal Cisneros. — Bespr. von O. Eißfeldt, Halle/Saale.

Die nach dem kryptogrammartig in den Text von Dtn 6,10—13,19 hineingeschriebenen Kolophon von Abišaʿ, dem Sohne des Pinehas, des Sohnes des Ahrons des Priesters, herrührende Rolle des hebräischen Pentateuchs der Samaritaner, die „Abišaʿ-Rolle", ist in dem letzten Halbjahrhundert Gegenstand vielfacher und lebhafter Untersuchungen gewesen. Unter anderen hat sich Paul Kahle zu ihr geäußert, 1918 in der Baudissin-Festschrift, S. 247—260 „Aus der Geschichte der ältesten hebräischen Bibelhandschrift" und 1953 in den „Studia Orientalia Ioanni Pedersen", S. 188 bis 192 „The Abishaʿ Scroll of the Samaritans". Diese und andere Vorarbeiten haben Pérez Castro den Anstoß zu erneuter Beschäftigung mit dem Gegenstand gegeben. Dabei kam ihm sehr zustatten, daß es ihm 1952 gelang, die erste vollständige Photographie der Abišaʿ-Rolle zu erhalten, worüber er in „El Séfer Abišaʿ (Sefarad 13, 1953, S. 119—129 mit einem Faksimile von 5 Kolumnen der Handschrift) berichtet hat. Damals faßte er auch gleich den Plan einer Ausgabe der Abišaʿ-Rolle oder doch des — sogleich noch zu nennenden — älteren Teils von ihr, die allein den Namen „Abišaʿ-Rolle" verdient. Auf dem 1959 in Oxford gehaltenen III. Internationalen Alttestamentler-Kongreß konnte Pérez Castro dann in seinem — inzwischen in Vetus Testamentum Suppl. VII, 1960, S. 52—60 erschienenen — Referat „Das Kryptogramm des Sefer Abischaʿ" mitteilen, daß der Druck dieser Ausgabe abgeschlossen sei, und jetzt liegt sie als würdig ausgestattetes Buch vor und gibt jedem die Möglichkeit, sich über die Fragen, zu denen die Rolle Anlaß gibt, ein selbständiges Urteil zu bilden. Denn zwei Drittel des Buches, die mit kritischem Apparat versehene genaue Transkription des hebräischen Textes von Num 35,1—Dtn 34,12 (S. 1—116) und die Faksimiles der diesen Teil der Rolle enthaltenden Kolumnen (Taf. I—XXIV), bieten ganz objektiv das Material dar und lassen dem Leser die Freiheit, sich der im ersten Drittel, der „Einleitung" (S. XIII—LIII), für die strittigen Fragen vorgeschlagenen Antworten anzuschließen oder nicht. Dabei darf die Unterscheidung zwischen Num 35,1 bis Dtn 34,12 als dem älteren Bestand, auf den allein sich das den Abišaʿ als Schreiber nennende Kolophon bezieht, und dem größeren Rest des Pentateuchs, der später hinzugefügt worden ist, als gesichert gelten. Aber die mit der Lesung und Deutung einiger beschädigter und mehrdeutiger Wörter des Kolophons zusammenhängende Ansetzung des alten Bestandes der Rolle und die Identifizierung ihres Schreibers Abišaʿ läßt sich nicht so sicher und zuverlässig vollziehen. Was Pérez Castro hierzu zu sagen hat, verdient aber als auf sorgfältiger Argumentation beruhend ernsthafteste Beachtung: Num 35,1—Dtn 34,12 stammt aus dem 11. Jahrhundert, wohl genau aus dem Jahre 1045 n. Chr. und ist von einem Träger des damals häufigen Namens Abišaʿ, Sohn des Pinehas, geschrieben worden, der erst sekundär zum Enkel Eleasars, des Sohnes Ahrons gemacht und damit aus dem Anfang des 2. Jahrtausends n. Chr. in den Ausgang des 2. Jahrtausends v. Chr. versetzt worden ist.

---

**Bietenhard, Hans, Dr.: Sota** (Die des Ehebruchs Verdächtige). Text, Übersetzung u. Erklärung nebst einem textkritischen Anhang. Berlin: Töpelmann 1956. VII, 212 S. gr. 8° = Die Mischna. Text, Übersetzung u. ausführl. Erklärung. III. Seder: Naschim. 6. Traktat. DM 26.—. Bespr. von Rudolf Meyer, Jena.

Im Rahmen der „Gießener Mischna" legt H. Bietenhard eine „mit modernen Methoden

[1]) Zur Vorgeschichte und Komposition des Buches Hiob VT VI, 1956, S. 249ff.

unternommene Bearbeitung" des Traktates Soṭa vor, der seinen Namen nach dem darin behandelten Hauptthema, nämlich dem Verfahren gegen die des Ehebruchs verdächtige Ehefrau (*sōṭā*) trägt und wozu aus dem Pentateuch Numeri 5, 11—31 als Voraussetzung zu vergleichen ist.

Der mit Übersetzung und Kommentar versehenen Textausgabe ist eine Einleitung vorangestellt, die entsprechend der Abzweckung des Gesamtwerkes besonders für den Neutestamentler berechnet ist. Hierin werden zunächst der Titel des Traktates und seine Stellung innerhalb der Mischna behandelt. Anschließend gebt Verf. dem ausgesprochen altertümlichen und bis in die Magie hineinreichenden Ritus der priesterlichen Ordalhandlung bei dem Soṭa-Verfahren religionsgeschichtlich nach. Da nur etwa ein Drittel des Traktates (I, 1—VII, 1) der Soṭa gewidmet ist, werden anschließend die beiden weiteren Hauptthemen, die Gesetze des „heiligen Krieges" (VIII; vgl. Deuteronomium 20, 1—9; 24, 5) und das Sühneverfahren bei einem von unbekannter Hand verübten Mord (IX, 1—8; vgl. Deuteronomium 21, 1—9) ausführlich besprochen.

Mancherlei beachtenswerte Feststellungen bieten die Abschnitte über die Komposition des Traktates (S. 12—17) sowie über das Verhältnis von Soṭa zum gleichnamigen Traktat der Tosefta (S. 17 bis 22). Für den Mischnatraktat Soṭa faßt Verf. seine Untersuchungen dahingehend zusammen, „daß wir ein geschlosseneres Bild erhalten, wenn wir M (= Mischna) von T (= Tosefta) aus ergänzen, als wenn wir den umgekehrten Weg einschlagen". Gleichzeitig aber betont er, daß die in bezug auf Soṭa gemachten Beobachtungen keineswegs auch ohne weiteres für alle anderen Traktate Gültigkeit haben.

Den Abschluß der Einleitung bildet — abgesehen von einem Verzeichnis der in Soṭa genannten Rabbinen — das Thema „Der Traktat Soṭa und das Neue Testament". Mit Recht betont Verf., daß auf den ersten Blick keine Beziehungen zwischen diesem Traktat und dem Neuen Testament bestehen. Das gilt sowohl vom Soṭa-Verfahren selbst wie von den Kriegsgesetzen und dem Sühneritus bei einem unaufgeklärten Mord. Ein solcher Sachverhalt ist an sich kaum erstaunlich; handelt es sich doch beim Soṭa-Verfahren und der Mordsühne um Priesterriten, die bereits im 1. Jh. n. Chr., und zwar noch vor dem Untergang der Hierokratie von Jerusalem, offiziell abgeschafft worden sind. Immerhin kann Verf. unter anderem darauf hinweisen, daß Markus 7, 2 in Soṭa 7, 1 eine Parallele hat, während die traditionsgeschichtlichen Fragen, die er in diesem Zusammenhange aufwirft, mehr allgemeiner Natur sind und sich nicht speziell auf den vorliegenden Traktat beziehen (S. 24f.).

Vielleicht wäre es über das in der Einleitung Gesagte hinaus zu erwägen, ob man nicht auch der Frage nach der Bedeutung von Soṭa für die innere Geschichte des Judentums der hellenistisch-römischen Zeit einige zusammenfassende Zeilen widmen sollte. Vergegenwärtigt man sich — um nur ein Beispiel zu nennen —, daß die Rabbinen der tannaitischen Periode alte, längst antiquierte Priesterriten, die für die Synagoge keinerlei praktische Bedeutung besaßen, zum Gegenstand scholastischer Diskussionen erhoben, so wird einem gerade hieran der weithin rein theoretische Charakter der rabbinischen Halacha deutlich, und es drängt sich nach dem gegenwärtigen Stande der Forschung ein Vergleich mit dem weit lebensnäheren Religionsgesetz der priesterlich-sadokidisch bestimmten Gemeinde von Qumran auf; gleichzeitig erscheint der Abschnitt über die Kriegsgesetze mit Einschluß des Kriegsgesalbten durch die Milḥama-Rolle und andere Texte von Qumran in völlig neuem Lichte, so daß es kaum angängig ist, dieses wichtige Material im Kommentar (S. 126f.) nur kurz zu streifen.

Der Text des Traktates ist nach den allgemeinen Grundlinien der „Gießener Mischna" ediert und fußt auf der Handschrift des Kodex Kaufmann; zum Vergleich wurden herangezogen: W. H. Lowe, The Mishna on which the Palestinian Talmud rests, Cambridge 1883; die Mischnahandschrift de Rossi 138, Parma; die Erstausgabe des Talmud Babli, Venedig 1522; die Editio princeps des Talmud Jeruschalmi, Venedig 1523/4 = Berlin 1924/5; die Erstausgabe der Mischna, Neapel 1492, sowie die Mischna des Talmud Babli der Handschrift des Codex Monacensis 95 in der Faksimile-Ausgabe von H. L. Strack, Leiden 1912. Hierzu kommen noch je sechs Genisa-Fragmente aus der Cambridge University Library und der Bodleian Library in Oxford. Die Auswertung des Materials erfolgt in einem besonderen textkritischen Anhang (S. 184—197).

Die Übersetzung des Traktates und der beigegebene Kommentar sind im wesentlichen flüssig und allgemein verständlich. Diese Feststellung schließt freilich nicht aus, daß man die eine oder andere kommentierende Bemerkung mit einem kritischen Fragezeichen versehen möchte; es sei nur — um auch hier wenigstens ein Beispiel anzuführen — an das Pharisäerproblem erinnert, das wesentlich verwickelter liegt, als es nach S. 72f. und der daselbst angeführten älteren Literatur den Anschein hat. Abschließend darf jedoch gesagt werden, daß die vorliegende Ausgabe des Mischnatraktates Soṭa ein nützliches Hilfsmittel für die Exegese und die Zeitgeschichte des Neuen Testaments (vgl. besonders IX, 9—15) darstellt, das durch einige Register und ein Verzeichnis der Abkürzungen und Umschriften seine Abrundung erfährt.

---

**Drower**, E. S., Hon. D. Litt.: **The Secret Adam.** A Study of Nasoraean Gnosis. Oxford: Clarendon Press 1960. XVII, 123 S. 8°. Lw. 25 s. — Bespr. von Rudolf Macuch, Teheran.

Durch mehr als drei Jahrzehnte begeisterter und unermüdlicher Forschung hat sich Lady

Drower auf dem Gebiete der Mandäistik wie auch der Religionswissenschaft unschätzbare Verdienste erworben. Im wesentlichen können ihre Arbeiten in drei Kategorien eingeteilt werden: 1. Die erste und einzige gründliche Beobachtung und Beschreibung mandäischer Riten und religiöser Gebräuche[1]. 2. Ein allmählicher Erwerb einer vollständigen Sammlung von 55 mandäischen Handschriften. Davon war ein großer Teil in Europa gänzlich unbekannt[2]. 3. Die Veröffentlichung, Übersetzung und wissenschaftliche Bearbeitung eines großen Teiles dieses handschriftlichen Materials. Die zwei ersten Punkte hat sie schon während ihres langen Aufenthalts im Iraq durch ihre freundschaftlichen Beziehungen zu den dortigen Mandäern besorgt. Die Auswertung und Veröffentlichung des gesammelten Materials ist eine Frucht ihrer aufopfernden Forschungsarbeit in Oxford, die in den letzten Jahren ihren Höhepunkt in mehreren ausführlichen Werken erreicht hat: Die Veröffentlichung und Übersetzung von zwei umfangreichen und wichtigen mandäischen Texten[3]; ein mandäisches Wörterbuch, an welchem ich 1956—58 die Ehre hatte mitzuwirken[4], und ein kleiner, aber gedankenreicher Beitrag zur mandäischen oder — wie die Verfasserin es vorzieht — naṣoräischen Gnosis, The Secret Adam.

In dem letztgenannten Werk hat sich die Verfasserin vorgenommen, die naṣoräische Gnosis als ein Ganzes zu betrachten (S. XV). Da die naṣoräisch-gnostischen Grundgedanken auf breiteren gnostischen Grundlagen beruhen, dringt sie auch in die religionsgeschichtlichen Verwicklungen des Problems ein: Das weibliche kosmologische Prinzip des naṣoräischen Dualismus, die Mutter des Lebens, auch *simat-hiia* „Schatz des Lebens" genannt, wird mit der parsischen Spandarmat verglichen (S. 12). Die mandäische Ansicht über die magische Kraft des Alphabets, aus welchem alle Geschöpfe entsprungen sind, vergleicht sie mit der jüdischen vom *sefer yᵉṣīrāh*, nach welcher das Alphabet die Weltelemente und Schöpfungskräfte enthält (S. 17ff.). Der „geheime Adam", *Adam qadmaia*, welcher dem menschlichen, physischen Adam (*Adam pagria*), wie der Makrokosmos dem Mikrokosmos, vorangegangen ist, hat Analogien im jüdischen *Ādām qadmōn* (S. 21 Anm. 2), der zurvanischen „endlosen Form" und den hermetischen Vorstellungen, nach welchen der Mensch als Mikrokosmos dasselbe enthält wie der Makrokosmos (S. 22 Anm. 1). Die auf neuplatonischen Grundlagen beruhende Welt der Ideen (*mšunia kušṭa* „das Entrückte der Wahrheit"), wie auch die Emanation der Seele und der höheren Wesen, bieten sich vorzugsweise zu religiös-geschichtlichen Vergleichen an. Da ähnliche Vorstellungen außer in der alten Welt auch in mittelalterlichen jüdischen Schriften zu finden sind, leitet die Verfasserin die letzteren von den in Judaea in den ersten christlichen Jahrhunderten verbreiteten gnostischen Gedanken ab, abweichend von Prof. Scholem, der sie durch einen späten, vom Humanismus neubelebten, neuplatonischen Einfluß erklärt (S. 45). Der Neuplatonismus verdankt seine große Verbreitung den gnostischen Systemen, durch welche er schon sehr früh die jüdische Mystik beeinflussen konnte. Die alexandrinischen Juden, Aristobulos und Philo, und die naṣoräischen Theologen scheinen aus einer gemeinsamen Quelle geschöpft zu haben (S. 82). Es ist schwer, zwischen der symbolisch-poetischen Sprache der Naṣoräer und jener des jüdischen Eklekticismus eine feste Grenze zu ziehen. Der jüdische Eklektizismus bildet eine Brücke zum Gnostizismus. Das Naṣoräertum als das einzige gnostische System, das die anderen Systeme überlebt hat und dessen Schriften vollständiger vorhanden sind, gibt uns den Schlüssel zur Lösung ähnlicher Symbole in anderen gnostischen Religionen, u. a. im Manichäismus und im Urchristentum. Dieselben Symbole aber helfen uns auch die ursprüngliche Heimat des Mandäismus mit Sicherheit festzustellen.

Warum ist der Weinstock, *gufnā*, zum häufigsten Symbol in den mandäischen Schriften geworden? In den heutigen Wohnsitzen der Mandäer würde man eher vom Dattelbaum als vom Weinstock sprechen! (S. 84). Doch scheint es nach Lidzbarski[1], daß auch das Wort *sindirkā* (von einem iranischen *sandarach* „Wacholder") nur spä-

[1]) Zuerst in zahlreichen Aufsätzen, dann besonders in dem Buch „The Mandaeans of Iraq and Iran. Their Cults, Customs, Magic, Legends and Folklore, Oxford — The Clarendon Press, 1937". Von den europäischen Beobachtern, die bis zu den Mandäern vordringen konnten, hat Petermann in seinen „Reisen im Orient, II, Leipzig 1861" nur skizzenhafte Aufzeichnungen hinterlassen, und Siouffi in seinen „Etudes sur la religion des Soubbas ou Sabéens, Paris 1880" nur Berichte eines zum Christentum bekehrten Mandäers ganz unkritisch zu Papier gebracht. Daher ist das Werk Lady Drowers, in welchem sie sich als eine begabte Beobachterin erwiesen hat, viel höher einzuschätzen, trotz einiger Irrtümer, die ihr damals als Anfängerin unterlaufen sind.

[2]) Jetzt befinden sie sich in The Bodleian Library in Oxford.

[3]) „The Canonical Prayerbook of the Mandaeans, Leiden — E. J. Brill 1959" und „The Thousand and Twelve Questions, Akademie-Verlag, Berlin 1960". Die beiden waren zwar zum Teil Lidzbarski bekannt, und über ein Drittel des erstgenannten Textes wurde von ihm in seinen „Mandäischen Liturgien" veröffentlicht und übersetzt. Der zweite war ihm auch nur in einer unvollständigen Handschrift der Bibliothèque Nationale zugänglich und von ihm in seiner Zettelsammlung eines unveröffentlichten mandäischen Glossars, wie auch in den Anmerkungen zu seinen Übersetzungen der mandäischen Schriften, unter dem Titel „Pariser Diwan" benutzt. Aber erst Lady Drower hat das Glück gehabt, vollständige Handschriften dieser Werke zu erwerben und den wissenschaftlichen Kreisen zugänglich zu machen. Da die beiden Werke als Quellenmaterial für die hier besprochene Studie der naṣoräischen Gnosis von großer Wichtigkeit sind, wird im folgenden das erste als CP, das zweite nach seinem mandäischen Titel *Alf Trisar Šuialia* als ATŠ abgekürzt.

[4]) Jetzt im Druck in The Clarendon Press in Oxford.

[1]) Mandäische Liturgien, S. XXI.

ter als Notbehelf für „Palme" gebraucht wurde. Dagegen ist *gufnā* anscheinend älter als *sindirkā*. Es ist bedeutsam, daß das 139. Stück des CP[1] ein Lied über die Weinstöcke des Berges Karmel[2] enthält. Wenn ein Bewohner der babylonischen Sümpfe sich die in dieser Gegend so seltenen Weinstöcke am Berge Karmel vorstellt und besingt, so hat das gewiß geschichtliche Gründe. Palästina muß daher als die Urheimat der mandäischen Weinstock-Hymnen betrachtet werden. Nur so bekommen Jesus' Worte Ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή (Joh. $15_1$) ihre wirkliche religionsgeschichtliche Bedeutung (S. 84 Anm. 1). Hätten damals die gnostischen Weinstöcke (: höhere Wesen) in Palästina nicht geblüht, so könnten wir den Sinn dieser religionsgeschichtlich höchst interessanten Worte[3] nicht begreifen.

Den Berührungen des Mandäismus, bzw. Naṣoräismus, mit anderen gnostischen Systemen ist das interessante X. Kapitel „The Baptizers and the Secret Adam" gewidmet. Es enthält religionsgeschichtliche Konstruktionen auf Grund der Pseudoclementinen und der Berichte der Kirchenväter. Die durch diese Tradition aufbewahrten Lehren der samaritanischen Gnosis (des Simon Magus, Dositheus und Menander), wie auch der Markosianer, Elchasaiten, Ebioniten, Sampsäer und anderer gnostischen Gruppen werden hier kurz mit der naṣoräischen Gnosis verglichen. Von besonderem Interesse ist die Ansicht der Verfasserin, daß der angebliche Gründer der elchasaitischen Sekte dem naṣoräischen „geheimen Adam" entspräche (S. 97f.)[4]. Außer der inneren Evidenz der naṣoräisch-elchasaitischen Lehre, deren Zentralbegriff der geheime, himmlische Mensch ist, führt sie noch eine entferntere, aber dennoch interessante Evidenz an, daß schon in den Texten von Ras Šamra Adam als Sohn des *El* hervortritt (S. 98 Anm. 1). Die Gestalt Adams mag eine uralte kanaanäische Gottheit gewesen sein; als ein Gottessohn konnte er zum *'El-Kasai*[1] der Gnosis geworden sein (S. 101).

Der geheime Adam der naṣoräischen Gnosis ist eine vorgeschichtliche und endlose Emanation des großen Lebens. Er ist zum Menschen geworden und wird in seinem höheren Aspekt als Adakas-Ziwa („der geheime Adam des Lichtes") in jeder *masiqta* wiedergeschaffen. Als solcher ist er der König, Priester und Messias und ein Zentralbegriff der naṣoräischen Lehre.

Die Verfasserin zieht die Benennung „naṣoräisch" dem Namen „mandäisch" vor. Sie zweifelt zwar nicht mehr, daß *manda* „Gnosis" heißt (S. 64 Mitte); da aber der Titel „Naṣoräer" nur den Eingeweihten verliehen wird, scheint die Bezeichnung „naṣoräische Gnosis" besser das Geheimnisvolle dieser Lehre hervorzuheben. Der Naṣoräismus als eine Geheimlehre ist nur den Eingeweihten zugänglich. Diese geheimgehaltene Lehre hat uns die Verfasserin klar und deutlich nach den darin enthaltenen Grundgedanken dargestellt. Dazu hat sie das ganze veröffentlichte und handschriftliche Material der Sekte bearbeitet und davon das Wesentliche für die Lösung der Hauptprobleme der naṣoräischen Gnosis ausgewählt. Einige der von ihr benutzten Handschriften, wie *Alma rišaia rba*

[1]) Siehe Anm. 3, S. 77. Der Hinweis auf das Stück (S. 125 f.) ist in „The Secret Adam", S. 85 oben, nachzutragen.

[2]) Karmel kommt in mandäischer Literatur häufiger vor, vgl. CP, S. 125 Anm. 2, und Register zu Lidzbarskis Ginzā.

[3]) Siehe Bultmanns Vergleich dieser Rede von Jesus mit den mandäischen Weinstock-Hymnen, Das Evangelium des Johannes, 14. Aufl., Göttingen 1956, S. 408f. Das Wort ἀληθινή mag wohl ursprünglich aus einem aramäischen דְּקוּשְׁטָא (Bultmann, S. 408 Anm. 2) übersetzt worden sein (vgl. mand. *šliha ḏ-kušṭa* u. *kušṭana*). Doch reizt die Vermutung, daß es erst in der griechischen Übersetzung, als Gegensatz zum Falschen, den Hintergedanken des Evangelisten zum Ausdruck bringt, zum Nachdenken. Jesus als wahrer Weinstock mag hier den vom Evangelisten für falsch gehaltenen Weinstöcken palästinischer gnostischer Systeme entgegengestellt werden. Jedoch darf auch bei diesen Worten die hohe Stellung der Wahrheit, welche in diesem Evangelium zum Ausdruck kommt und gerade dem Begriff der mandäischen *kušṭa* entspricht, nicht unbeachtet bleiben.

[4]) Über die dunkle Person Elchasais vgl. jetzt K. Rudolph, Die Mandäer I, Göttingen 1960, S. 232 Anm. 4. Ich habe den Namen in ThLZ 82—1957, Sp. 404, als אֵל כַּסָּיָא „der verborgene Gott" aufgefaßt. Die von Epiphanius (I 1,2) überlieferte Bedeutung „verborgene Kraft" kann ich ohne weiteres nicht annehmen, obwohl es auch dazu entsprechende Termini der samaritanischen Gnosis gibt (vgl. Widengren, The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book, 1950, S. 51 Anm. 3). In jenem Fall dürfte der Name von einem sonst nicht vorkommenden St. abs. von חֵילָא abgeleitet sein. (Das Neumandäische bildet zwar einen St. abs. *hīl*, aber diese Bildung ist ganz modern.) Daß der Name Elchasai (*Elxai*) das hebräische Wort אֵל enthält, scheint mir auch dadurch angedeutet, daß sein angeblicher Bruder, der Gründer der sampsäischen Baptistensekte, *Iexai* heißt, was sich als כסיא (יהוה =) י erklären läßt. Für die von Lady Drower im besprochenen Werk gegebene Ableitung des Namens Elchasais von עיר (S. 93 Anm. 1) sehe ich keinen genügenden Grund; in jenem Fall würde die arabische Umschrift nicht *'(a)l-ḥ(a)s(a)īḥ* sondern *'āl-ḥ(a)s(a)īḥ* lauten. — Nach bisheriger elchasaistisch-mandäistischer Forschung kann man zwar nicht sagen, daß die beiden Sekten identisch seien; sie dürften aber wohl aus einer gemeinsamen Ursprungssphäre stammen, vgl. die Ähnlichkeiten, wie auch die Verschiedenheiten des Taufrituals der beiden, bei Eric Segelberg, *Maṣbūtā*, Studies in the Ritual of the Mandaean Baptism, Uppsala 1958, S. 174—176.

[1]) Die im besprochenen Werk gebrauchte Umschrift ist irreführend: Die Verfasserin erlaubte sich, das ע durch ' zu umschreiben (S. X oben), ungeachtet dessen, daß das letzte Zeichen zur Umschrift des א gebraucht wird. Dieselbe nicht zu empfehlende Umschrift hat sie auch in ATŠ und CP gebraucht. An der zitierten Stelle schreibt sie wohl *'El-Kasai*, sie meint aber damit עיל כ', was nach vorhergehender Anm. unrichtig ist. Der hebräische Gottesname אֵל wird zwar mandäisch *'il*, selbst *'iil* (d. h. עיל, עיל) geschrieben; diese besondere mandäische Orthographie ist aber keine etymologische. Dieses ע als etymologisch anzusehen und trotzdem mit ' zu umschreiben, konnte nichts anderes als eine unerwünschte Verwirrung schaffen, der die Verfasserin selbst zum Opfer fiel: wegen ihrer doppelsinnigen Umschrift hat sie richtig *'El* (d. h. אֵל) *Kasai* transkribiert, ohne ihre irrige Ansicht (daß nämlich *'El* עיל wäre) deutlich zum Ausdruck zu bringen.

(„Der erste Makrokosmos") und *Alma rišaia zuṭa* („Der erste Mikrokosmos"), sind nur von ihr selbst studiert worden[1]. Die anderen, besonders die schwer verständliche Rolle ATŠ[2], werden hier durch systematische Bearbeitung ihrer wichtigsten Hauptprobleme und durch trefflich gewähltes Vergleichsmaterial besser beleuchtet. Es ist empfehlenswert, vor dem Lesen des ATŠ dieses Büchlein durchzulesen. Manches Unklare wird dadurch klarer. Aber auch sonst betrachte ich das Werk als eine nützliche Einführung in die schwer verständliche mandäische Literatur.

Zum wichtigen religionsgeschichtlichen Problem, dem Datum der mandäischen (bzw. naṣoräischen) Auswanderung von Palästina nach Osten nimmt die Verfasserin eine mit meiner Ansicht übereinstimmende Stellung ein. Jedenfalls denkt sie an das erste christliche Jahrhundert: S. XI nach der Zerstörung Jerusalems, S. XIII aber nach mandäischen Quellen vor der Zerstörung[3].

[1]) Die Verfasserin hat wie niemand anders das gesamte handschriftliche Material der Sekte studiert. In ihrem Arbeitszimmer findet man ihre Übersetzungen aller noch nicht herausgegebenen mandäischen Schriften. Es wäre daher wünschenswert, daß sie auch diese zwei geheimen Rollen mit Übersetzung herausgäbe.

[2]) Anm. 3, S. 77.

[3]) Wenn man sich aus mandäischer Tradition ein Bild der Auswanderung konstruieren will — andere Quellen darüber gibt es leider nicht —, so ist die Art und Weise, in welcher die Zerstörung Jerusalems als Strafe an die vorhergegangene Verfolgung der Mandäer angeknüpft wird, ganz eindeutig. Im *Ginzā* (Petermann, S. 333, Lidbarski, S. 343) steht es: „Ich verwüstete den Ort Jerusalem, in dem das Blut meiner Jünger vergossen wurde. Ich tötete die Juden, die dem Stamme des Lebens eine Verfolgung waren". Dieser Tradition des Ginzā entspricht auch die Schilderung der Zerstörung Jerusalems im *Diwān Harān Gawaitā* (ed. Lady Drower, Città del Vaticano, 1953, Z. 69f., Übers. S. 9), welcher die Einwanderung der Naṣoräer in die Regierungszeit des Königs *Ardbān* ansetzt. Ich habe daher in ThLZ 82/1957, Sp. 405, die Auswanderung unter Artabanus III. (12 — ca. 38 n. Chr.) angesetzt. Der Leipziger Religionswissenschafler, Kurt Rudolph, hat zuerst in Wissensch. Zeitschr. der Karl-Marx Universität Leipzig 1957/58 (S. 653a) und dann in seinem, sonst nützlichen, in Anm. 5, S. 79, angeführten Buch (S. 99f.) gegen meine Datierung Einwände gemacht und den in Frage kommenden *Ardbān* mit dem in der Königsliste des rechten *Ginzā* (383:17) genannten Artabanus V. (215/6 — 227) identifiziert (a. a. O. S. 55), welcher nach ihm „nicht nur ein Gönner der babylonischen Judenschaft, sondern auch der Naṣōräergemeinde war" (ebenda). Ich möchte hier nur kurz bemerken, daß eine solche Identifizierung erstens der hier erwähnten mandäischen Tradition des *Ginzā* und des *Harān Gawaitā* widerspräche, welche beide darin übereinstimmen, daß die Auswanderung noch vor der Zerstörung Jerusalems stattfand. War es wirklich ein Artabanus, so konnte es nur Artabanus III. sein. War Artabanus V. „ein Gönner der babylonischen Judenschaft", so ist dadurch keineswegs bewiesen, daß er auch ein Gönner der Naṣoräergemeinde war. Als ein Gönner der Judenschaft würde er sich eher den Haß der Naṣoräer zuziehen, als ihre Sympathien gewinnen. Rudolph fragt sich, warum ist der Bericht des *Harān Gawaitā* nicht im *Ginzā* niedergeschlagen. Das Wesentliche steht aber dort (die Details mögen fehlen), und nach dem, was dort steht, kann man den *Ardbān* des *Harān Gawaitā* nur mit Artabanus III. identifizieren, obwohl man ihn in der mangelhaften (Rudolph, S. 100, Z. 19) Liste der arsakidischen Könige im *Ginzā* nicht findet. Wenn auch der ganze Bericht im *Ginzā* niedergeschlagen wäre, wäre er etwa dadurch historischer? Die Mandäer waren von Anfang an keine Historiker, aber ihre Traditionen haben uns gewisse Kerne der Wahrheit als geschichtliche Reminiszenzen aufbewahrt. Soweit sich diese nicht widersprechen, kann man sie aus Mangel an besserem geschichtlichem Material zu religionsgeschichtlichen Konstruktionen gebrauchen. Man muß sie aber in einem solchen Falle nicht gegeneinander stellen. Solange man sichere Gegenbeweise aus nichtmandäischen Quellen nicht bringt, bleibe ich daher bei meiner, auf einheitlicher mandäischer Tradition gebauten Hypothese, daß nämlich die Auswanderung noch vor der Zerstörung Jerusalems stattfand. Lidzbarski (OLZ 25/1922, Sp. 56) hat aus denselben Gründen die Auswanderung ins erste christliche Jahrhundert angesetzt, ohne die im *Diwān Harān Gawaitā* enthaltene Angabe gekannt zu haben.

Der Appendix enthält eine bedeutsame Bemerkung zur Frage der ḥarrānischen Ṣābier und ihrer Beziehungen zu unseren Mandäern und Naṣoräern[1]. Es kann kaum als ein Zufall betrachtet werden, daß die beiden, die ḥarrānischen und mandäischen Ṣābier, eine ganze Reihe gemeinsamer Namen hatten, und zwar solcher, die bis heute von den Mandäern als besonders beliebt gebraucht werden, wie *Zahrūn*, *Šitil* (Seth), *Anuš* (Enos) und *Hurmiz* (Hermes). Besonders auffallend ist aber, daß ein ḥarrānischer Ṣābier den Namen *'Abū-'l-Fatḥ 'al-Mandā'ī* (d. h. „der Mandäer") trug (S. 113). Zwischen den ḥarrānischen und den mandäischen Ṣābiern muß es wenigstens äußere Beziehungen gegeben haben und Ḥarrān mag eine Stadt musterhafter religiöser Toleranz gewesen sein, in welcher die beiden Gruppen trotz verschiedener religiöser Ansichten im Frieden beieinander leben konnten. Die Einzelheiten dieser Beziehungen werden wohl wegen der Verwicklung des vieldeutigen Ṣābierproblems noch lange im Dunklen bleiben[2]. Doch mögen die erwähnten gemeinsamen ṣābäisch-mandäischen Namen die mit *Harān* (= Ḥarrān) verbundene mandäische Tradition nur bestätigen, welche hinfort beim Studium dieses höchst interessanten religionsgeschichtlichen Problems nicht ignoriert werden darf.

Das wachsende Interesse für mandäische Studien[3] hat Lady Drowers Forschungen viel zu ver-

[1]) Daß zur Zeit der Niederschrift von *Diwān Harān Gawaitā* eine naṣoräische Gemeinde in Ḥarrān existierte, daran läßt die Sprechweise des Verfassers keinen Raum für Zweifel (vgl. meinen Absatz in ThLZ 82/1957, Sp. 404 unten). Er konnte nicht sagen, daß in Harrān Naṣōräer sind, wenn dort seinerzeit keine gewesen wären! (Vgl. auch das besprochene Werk, S. XIV).

[2]) K. Rudolph sieht keinen der bisherigen Versuche auf diesem Gebiet als restlos geglückt an (Die Mandäer I, S. 40).

[3]) Nach Widengrens religionsvergleichenden Studien (bes. King and Saviour, I—V) und Säve-Södeberghs Studies in the Coptic Manichaean Psalm-Book (Uppsala 1949), welche den Mandäismus in Verbindung mit dem Manichäismus streifen, sind in den letzten Jahren mehrere Arbeiten erschienen, deren Hauptgegenstand das Mandäerproblem ist: W. Sundbergs Kushṭa, A Monograph on a Principal Word in Mandaean Texts, Lund 1953; E. Segelbergs Studien des mandäischen Taufrituals (s. Anm. S. 80) und K. Rudolphs Studie des gesamten Man-

danken. Sie hat es stets mit neuem, bisher unbekanntem Material genährt. Hoffentlich wird auch diese Arbeit, in der sie den Schleier, der über der naṣoräischen Geheimlehre schwebt, lüftet, von allen an gnostischen Mysterienlehren interessierten Forschern als willkommen begrüßt.

## *Semitistik, Islamistik*

**Ullendorff,** Edward, Prof., M. A., D. Phil.: **The Ethiopians.** An Introduction to Country and People. London: Oxford University Press 1960. XV, 232 S., 16 Taf., 1 Kte. 8°. Lw. 30 s. — Bespr. von M. Höfner, Tübingen.

E. Ullendorff, der als einer der besten Kenner Äthiopiens und der semitischen Sprachen des Landes bezeichnet werden darf, hat hier ein Buch geschrieben, das tatsächlich eine ausgezeichnete „introduction to country and people" ist und das man jedem in die Hand geben sollte, der sich in irgendeiner Weise mit diesem Land beschäftigen will. Auf festem, wissenschaftlich einwandfreiem Grund fundiert und durch eigene Anschauung und Erfahrung mit Leben erfüllt, wurde hier eine zwar relativ kurze, aber dennoch umfassende Darstellung der Geschichte, der Landes- und Volkskunde, der Religion und Kultur dieses ältesten christlichen Reiches von seinen Anfängen bis in die Gegenwart geschaffen. Nicht zuletzt erfreut das Buch durch seinen ausgezeichneten Stil und seine lebendige Darstellung, die beim Leser keinen Augenblick Ermüdung oder Überdruß aufkommen lassen.

In zehn Abschnitten führt uns der Verf. alles Wissenswerte über Äthiopien und seine Bewohner vor Augen. Er beginnt mit „Exploration and Study", angefangen von den ersten Nachrichten im Altertum bis in die neuere Zeit, da die Namen des glanzvollen Dreigestirnes Ludolf, Dillmann und Littmann je eine neue Epoche des Studiums der abessinischen Semitensprachen kennzeichnen.

Das zweite und dritte Kapitel beschäftigt sich mit dem Land (Geographie, Pflanzen, Tiere usw.) und seinen Bewohnern. Unter diesen werden drei große Gruppen unterschieden, die nach ihren Sprachen als semitische, kuschitische und nilotische Gruppe benannt sind. Doch bemerkt der Verf. mit Recht, daß dies nur eine grobe Übersicht sei, in Wahrheit sei die Bevölkerung Äthiopiens „a complex variety of ethnic elements representing a veritable mosaic of races, tribes and linguistic groups".

Die Geschichte behandelt der nächste Abschnitt, ein klarer, alles Wesentliche berücksichtigender Überblick über die zeitweise sehr turbulenten Schicksale des Landes bis zu den jüngsten Ereignissen.

Der „Religion and Church" betitelte fünfte Abschnitt geht zunächst kurz auf die vorchristliche Zeit ein, in der neben heidnischen religiösen Vorstellungen auch das Judentum bereits vorhanden war. Das (monophysitische) Christentum, das durch König ʿĒzānā um die Mitte des 4. Jh. als Staatsreligion eingeführt wurde, ist stark durchsetzt mit alten heidnischen Vorstellungen, die, oberflächlich mit einem christlichen Anstrich versehen, besonders in zahlreichen magischen Bräuchen bewahrt sind. Eine besondere Form des Judentums hat sich bis heute bei den sogenannten Falascha erhalten, die U. für Nachkommen jener Bevölkerungsteile des alten Reiches von Aksum hält, die sich nicht zum Christentum bekehrt hatten.

Das sechste Kapitel ist der Sprache gewidmet. Darin werden vor allem die semitischen Sprachen Äthiopiens in ihren wesentlichen Zügen kurz besprochen. — Abschnitt VII gibt einen Überblick über die äthiopische Literatur. Abschnitt VIII behandelt die Kunst und Musik und stellt — wenn auch, dem Rahmen entsprechend, in gedrängter Form — den ersten Versuch einer zusammenfassenden Behandlung dieser Kulturzweige dar. In der Kunst sind in Äthiopien vor allem Architektur und Malerei vertreten. In der Musik stellt der Verf. Beziehungen zur hebräischen religiösen Musik fest.

Im vorletzten Kapitel, „Daily Life and Customs", werden viele interessante Einzelheiten über Sitten und Bräuche berichtet, wie wir sie auch aus Littmanns Publications of the Princeton Expedition to Abyssinia, aus Munzingers Sitten und Recht der Bogos und aus dem von Rodén aufgezeichneten Feteḥ Maḥārī kennen.

Der Abschnitt „Ethiopia Today", eine Bibliographie, ein Glossar mit den im Text gebrauchten äthiopischen Termini und ein Index beschließen das Werk, das ein nachahmenswertes Muster eines populärwissenschaftlichen Buches ist; populär, weil auch dem Laien in jeder Weise verständlich; wissenschaftlich, weil, wie schon eingangs bemerkt, aus einer profunden Kenntnis und wirklichen Durchdringung der Materie geschaffen, und daher auch für den Fachmann eine gewinnbringende Lektüre.

**Weil,** Gotthold: **Grundriß und System der altarabischen Metren.** Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1958. IV, 134 S. 8°. DM 14.—. Bespr. von M. Fleischhammer, Halle/Saale.

Es mag gleich zu Beginn gesagt werden: dieses Buch verdient die Aufmerksamkeit des Arabisten und wird in Zukunft aus der Diskussion über Fragen der altarabischen Metrik — und nicht nur dieser — nicht mehr wegzudenken sein. In der Geschlossenheit seiner Gesamtkonzeption tritt das neueste Werk von Gotthold Weil, der sich schon bei früheren Anlässen als kompetenter Kenner der Materie ausgewiesen hat[1], ebenbürtig dem groß-

däerproblems (s. Anm. 5, S. 79), deren zweiter Teil (Der Kult), von dem der Inhalt in ThLZ 1958, Sp. 718—720, angegeben worden war, auch inzwischen erschienen ist.

[1]) Siehe den Aufsatz „Das metrische System des al-Xalīl und der Iktus in den altarabischen Versen", *Oriens* 7 (1954), S. 304—321, und das Resumée des Vortrages „Der

artigen Versuch des jungen Heinrich Ewald[1] an die Seite, der seinerzeit mit den Begriffen der griechischen Prosodie und der antiken Musiktheorie eine Erklärung des metrischen Systems der altarabischen Dichtung zu erreichen versucht hatte.

Der Verfasser beschreitet keine ausgetretenen Pfade. Seine Arbeit stellt nicht mehr und nicht weniger als den gelungenen Versuch dar, unter vollständiger Abkehr von den Methoden seiner Vorgänger (erinnert sei hier vornehmlich an die Namen von St. Guyard, M. Hartmann, R. Geyer, G. Hölscher und A. Bloch) allein unter Zugrundelegung des von den arabischen Metrikern überlieferten, allerdings nicht immer sehr reichlichen Materials zu einem tieferen Verständnis der Eigenart und des Wesens der altarabischen Metrik und ihrer Gesetzmäßigkeiten vorzudringen; dabei dienen als Hilfsmittel lediglich die ständige Berücksichtigung allgemeingültiger metrischer Gesetze sowie die Konfrontierung der altarabischen Metrik mit der rein quantitierenden des Altgriechischen und der rein akzentuierenden der germanischen Sprachen.

Der Stoff ist auf sechs Kapitel verteilt: 1. Die Problemstellung, 2. Die Kreistheorie des Khalīl, 3. Sinn und Zweck der fünf Kreise, 4. Skizze einer Geschichte der Wissenschaft vom ʿArūḍ, 5. Grundriß und System der altarabischen Metren, 6. Die quantitierenden Metren bei Griechen und Arabern. Ein Anhang enthält die „Texte der zitierten arabischen Quellen" in chronologischer Folge. Die Darstellung des ganzen, teilweise recht verwickelten Ganges der Untersuchung würde den engen Rahmen einer Besprechung bei weitem sprengen. Ich muß mich daher auf die knappe Wiedergabe der wichtigsten Ergebnisse beschränken.

Unbestritten gilt die Tatsache, daß die Erfindung der fünf Kreise mitsamt den Normalformen (oder besser: Idealformen) der wichtigsten altarabischen Metren auf einen genial zu nennenden Einfall des auch für die Anfänge der arabischen Nationalgrammatik[2] und Lexikographie bedeutsamen basrischen Philologen al-Ḫalīl ibn Aḥmad zurückgeht. Von ihm stammt auch — wenigstens in seinen Grundzügen — das komplizierte System von Regeln (*ʿilal*, *ziḥāfāt*), mit dessen Hilfe man erst zu den in den alten Gedichten wirklich begegnenden Formen der Metren gelangt. Weil hat beides, ohne damit jedoch ein vollständiges Lehrbuch der arabischen Metrik geben zu wollen, kurz und übersichtlich dargestellt. Er gelangt dabei zu der Feststellung, daß der Grund für das Phänomen, daß Ḫalīl die 8 Normalfüße (*faʿūlun*, *fāʿilun*, *mafāʿīlun*, *mustafʿilun*, *fāʿilātun*, *mafʿūlātu*, *mufāʿalatun*, *mutafāʿilun*) nicht in ihre kleinsten, unteilbaren Lautkomplexe (Silben), sondern in die sog. 4„Elemente"[1]: *sabab ḫafīf* –, *sabab ṯaqīl* ⏑ ⏑, *watid maǧmūʿ* ⏑ – und *watid mafrūq* –⏑ zerlegte, in dem Fehlen des Begriffs der (kurzen und langen) Silbe zu suchen sei, zu dessen Bildung die arabischen Nationalgrammatiker von der Struktur der Sprache wie auch vom Schriftbild her nicht gelangen konnten. Die Diskrepanz zwischen den Normalformen der Metren und den in der Dichtung tatsächlich auftretenden Formen wirft die Frage auf, was Ḫalīl durch die Konstruktion der Kreise eigentlich ausdrücken wollte. Die genaue Analyse der 8 Normalfüße und der beiden Elementepaare führt Weil zu der Gewißheit, daß es in den altarabischen Versen einen rhythmischen Druck (Iktus) gegeben habe, der jeweils auf den langen Silben der beiden *autād* ⏑ ´ und ´ ⏑ ruhte. Auffällig ist nun, daß die jeweils am Anfang eines Kreises stehenden Metren Ṭawīl (Kreis 1 [a]: *faʿūlun mafāʿīlun faʿūlun mafāʿīlun*), Wāfir (Kreis 2 [a]: *mufāʿalatun mufāʿalatun mufāʿalatun*), Hazaǧ (Kreis 3 [a]: *mafāʿīlun mafāʿīlun mafāʿīlun*) und Mutaqārib (Kreis 5 [a]: *faʿūlun faʿūlun faʿūlun faʿūlun*) aus eindeutig zu skandierenden Füßen bestehen, die ein *watid maǧmūʿ* und somit steigenden Rhythmus (⏑ ´) haben. Die übrigen Metren der eben genannten vier Kreise hingegen bestehen durchweg aus Füßen, bei denen eine doppelte Möglichkeit der Skandierung besteht, d. h., sie können einmal mit *watid maǧmūʿ*, aber auch mit *watid mafrūq* gelesen werden: *fā-ʿILÚN* oder *FÂʿI-lun*, *mus-taf-ʿILÚN* oder *mus-TÁFʿI-lun*, *fā-ʿILÂ-tun* oder *FÂʿI-lā-tun*, *muta-fā-ʿILÚN* oder *muta-FÂʿI-lun*. Die aus ihnen gebildeten Metren sind also rhythmisch zweideutig; sie werden jedoch eindeutig durch die Beobachtung, daß in den Kreisen infolge der relativen Anordnung der folgenden Metren[2] zu den an erster Stelle stehenden (s. o.) stets die als *autād maǧmūʿa* lesbaren Silbenfolgen aufeinanderfallen. Weil glaubt daraus mit Sicherheit folgern zu können, daß Ḫalīl mit Hilfe der Kreise nichts anderes beabsichtigte, als den von ihm in den Versen wahrgenommenen rhythmischen Druck, der — in der Mehrzahl aller Metren, und zwar in den am häufigsten gebrauchten — auf der langen Silbe des untrennbaren und unveränderlichen *watid maǧmūʿ* lag, gewissermaßen durch eine graphische Darstellung dem Auge sichtbar zu machen. Ausgehend von der auf diesem Wege ermittelten rhythmischen Funktion der *autād*-Elemente, findet auch der Kreis 4, in welchem Ḫalīl die selten gebrauchten Metren Sarīʿ, Munsariḥ, Ḫafīf, Muḍāriʿ, Muqtaḍab und Muǧtaṯṯ vereint hat, seine Erklärung. Die genannten Metren erweisen sich nämlich bei näherem Hinsehen als solche von nicht einheit-

Grundriß des Systems der altarabischen Metra" in den *Akten des 24. Intern. Orientalistenkongresses*, S. 274—276; ferner auch den Artikel ʿArūḍ in der *EI*² (engl. Ausg.), Vol. I, S. 667 bis 677.

[1]) De metris carminum arabicorum libri duo, Braunschweig 1825; Grammatica critica linguae arabicae, Leipzig 1833, Bd. II, S. 323—343.

[2]) Vgl. neuerdings W. Reuschel: al-Ḫalīl Ibn-Aḥmad, der Lehrer Sībawaihs, als Grammatiker. Berlin 1959.

[1]) Nach Weil scheiden die beiden weiteren Elemente *fāṣila ṣuġrā* ⏑ ⏑ – und *fāṣila kubrā* ⏑ ⏑ ⏑ – als Erfindungen späterer Metriker aus, da sie nur Zusammensetzungen der *asbāb* und *autād* darstellen.

[2]) Die Reihenfolge ist in Kreis 1: [b] Basīṭ, [c] Madīd; Kreis 2: [b] Kāmil; Kreis 3: [b] Raǧaz, [c] Ramal; Kreis 5: [b] Mutadārik.

lichem Rhythmus, da in ihnen steigender (⏑ –) mit fallendem Rhythmus (– ⏑; besonders charakteristisch im Sarīʿ, Munsariḥ und Muqtaḍab durch den einzigen, eindeutig auf diese Weise skandierbaren Normalfuß *maf-ʿū-LĀTU* repräsentiert) wechselt.

Soweit die gedrängte, notgedrungen vereinfachende Übersicht über die Ergebnisse, die der Verfasser aus der Analyse der Ḫalīlschen Kreistheorie gewinnt. Auf die vielen anderen, nicht minder wertvollen Einzelbeobachtungen kann in diesem Zusammenhang nur durch einen Hinweis aufmerksam gemacht werden: so etwa auf die Feststellung dreier verschiedener durch die Normalfüße ausgedrückter rhythmischer Nuancen, die zu weiteren Einblicken in den Aufbau des Systems führt, die Gründe für die Aufteilung, Anordnung und Zusammensetzung der Metren in den Kreisen erhellt und Weil zu der Ansicht gelangen läßt, daß wir es bei dem altarabischen metrischen System mit einem solchen von gemischt quantitierendem Charakter mit deutlicher Abgrenzung gegen das rein quantitierende des Altgriechischen zu tun haben. Weil hat sich jedoch mit der bloßen Konstatierung der gewonnenen Ergebnisse nicht zufriedengegeben. Als Beweis für ihre Richtigkeit hat er vielmehr den Versuch unternommen, aus dem als Kern aller arabischen Metren herausgeschälten *watid maǧmūʿ* mit dem Druck auf der langen Silbe (⏑ –) rein theoretisch ein vollständiges metrisches System zu konstruieren. Diese Probekonstruktion, die mit der Bildung von Füßen beginnt und dann auf kombinatorischem Wege zu Metren gelangt, bestätigt in ihrem Resultat glänzend sowohl die aus der Analyse gewonnenen Ergebnisse als auch die Überlieferung und führt zu der Erkenntnis, daß es sich bei der altarabischen Metrik um die von den alten Dichtern instinktiv und konsequent durchgeführte Gestaltung einer einzigen rhythmischen Idee handelt. Der Verfasser ist mit vorsichtigen Erwägungen auch den möglichen Ursachen dieser Erscheinung nachgegangen, und seine im Zusammenhang damit gemachten Ausführungen über die Bedeutung des altarabischen Versbaus für die Ausgestaltung und Erhaltung der klassischen ʿArabīya (vor allem ihres Formenbaus) sind geeignet, manche der damit zusammenhängenden Fragen in einem neuen Lichte erscheinen zu lassen.

Mit einem Wort: eine erstaunliche Leistung! Sie verdankt ihr Zustandekommen tiefgehender Analyse und sorgfältiger Interpretation des überlieferten Materials ebenso wie scharfsinniger Kombinationsgabe und einer profunden Vertrautheit mit metrischen Problemen. Weils Theorie hat außerdem den großen Vorzug einer wirklichen Geschlossenheit und kann eigentlich nur insoweit erschüttert werden, wie man die Richtigkeit und Zuverlässigkeit ihrer Ansätze in Zweifel zieht. Dazu besteht jedoch nach meiner Meinung keine Veranlassung, da sie sich selbst an den Fakten der Überlieferung orientiert, prüft und gleichzeitig auch bestätigt. Wenn der Verfasser im Hinblick auf das geringe Interesse der arabischen Philologen für die Metrik schreibt, daß sie „überhaupt kein — weder Gelehrte noch Schüler — anziehendes Studium" (S. 51) gewesen sei, so kann dieser Satz auch heute noch mutatis mutandis vielfach für die arabistische Forschung gelten. Sicher nicht mehr zutreffen wird er hingegen für den Leser der vorliegenden Arbeit, der ihren Darlegungen eher mit einer gewissen Spannung zu folgen geneigt sein dürfte.

---

**Payne**, Robert: **The Holy Sword.** The Story of Islam from Muhammad to the Present. New York: Harper & Brothers [1959]. XIV, 335 S. m. 2 Ktn., 16 Taf. 8°. Lw. $ 6.—. Bespr. von Annemarie Schimmel, Marburg/Lahn.

Die Auseinandersetzung mit dem Islam wird für den Abendländer mehr und mehr zu einem brennenden Problem, und von den verschiedensten Seiten her mehren sich die Versuche, endlich mit den jahrhundertealten Mißverständnissen zu brechen. Robert Payne, bekannt durch sein Werk über Albert Schweitzer, hat in dem vorliegenden Buch den Versuch gemacht, die islamische Geschichte in dichterischer Weise der englisch sprechenden Welt zugänglich zu machen, und es ist ihm, wie mir scheint, vortrefflich gelungen, das islamische Geistesleben verständnisvoll auch dem der Materie Fernerstehenden nahezubringen. Seine tiefe Sympathie für die islamische Mystik — er sieht in Maulana Rumi einen Bruder des Johannes vom Kreuz — und sein künstlerisches Empfinden geben ihm die Möglichkeit, die Entwicklung der islamischen Welt faszinierend darzustellen. Es glücken ihm unvergeßliche Formulierungen, vor allem bei der Betrachtung persischer Kunst und Religiosität (vgl. sein Werk The glory of Persia, 1957); die Schilderung eines einzigen Kunstwerks, wie des fatimidischen Bronzegreifen oder des Ardabil-Teppichs, läßt ihn tiefere Zusammenhänge erkennen und in dichterischer Beredsamkeit glänzend formulieren.

Die Darstellung von Muhammads Leben stützt sich auf zahlreiche Hadithe und gibt ein lebendiges Bild von der Polarität in Muhammads Wesen, und es zeigt sich, daß Muhammad dem Verständnis eines Künstlers eher zugänglich ist als dem scharfen Blick eines Theologen oder Historikers. Mir scheint die Darstellung des Propheten, ebenso wie die des Gottesbildes im Koran, oder die Abschnitte über Jesu Rolle in der muslimischen Frömmigkeit, sehr treffend zu sein. — Aus der Fülle der Überlieferung treffende Szenen wählend — die berühmte ḫuṭba des Ḥaǧǧāǧ u. ä. — führt der Verfasser den atemlos folgenden Leser bis zum Niedergang des Abbasidenreichs, um dort ein Kapitel über den Sufismus und insbesondere Ḥallāǧs Rolle einzufügen — die eingehende Beschäftigung mit Massignons Werk, das Payne im Quellenverzeichnis besonders rühmt, wird deutlich. Auch in einem späteren Kapitel widmet er der

Mystik, wie sie sich in Ghazzālī, Ibn ʿArabī und Maulānā Rūmī darstellt, eine feinsinnige Analyse, in welcher er mit Recht feststellt: „Es ist möglich, Ḥallāǧ ebenso und aus denselben Gründen zu lieben, wie man St. Franziskus liebt; aber es ist unmöglich, Ibn ʿArabī zu lieben." Der Verfasser geht sogar so weit, das Mathnawī in gewissem Sinne mit Dantes Paradiso zu vergleichen, was freilich nur hinsichtlich des mystischen Höhenfluges möglich ist.

Trefflich ist die Rolle der Mamluken geschildert, der Retter der westlichen islamischen Welt vor dem Mongolensturm; aber bedauerlicherweise sind die folgenden Kapitel nicht ganz auf der Höhe der ersten. Der Verfasser hat offenbar wenig Sympathie für die Türken, gleich in welcher Gestalt sie erscheinen; sonst wären die osmanischen Herrscher wahrscheinlich etwas ausführlicher und vielleicht auch gerechter behandelt worden — vor allem Sulayman Kanuni hätte es wohl verdient. Die Timuriden in Herat sind, trotz ihrer Wichtigkeit für die Kulturgeschichte und in gewisser Hinsicht auch für die Mystik (man denke an den Einfluß des Naqšbandī-Ordens sowie an die Religiösität der Zerstörer des Timuridenreichs, der Özbeken!) überhaupt nicht erwähnt, und die Moghulkaiser sind, wenn auch liebevoll, so doch zu summarisch behandelt. Das Attribut *saintly* würde wohl auch der größte Bewunderer Šāh Ǧehāns diesem Herrscher kaum zuerkennen.

Die Neuzeit ist, freilich einseitig, gekennzeichnet durch die Gestalten Mehmet Ali Kavallalis, des Mahdis vom Sudan, und Nassers, dessen politische Anschauungen sehr fein analysiert werden. Doch vermissen wir die geistigen Hintergründe der islamischen Erneuerung — die Gestalt Iqbals wäre ein vorzügliches Thema für die Feder Paynes gewesen.

Trotz dieser Einwände ist auch der zweite Teil des Buches außerordentlich instruktiv und blendend geschrieben. Das Glossar freilich leidet an einigen Fehlformulierungen, die man in einer späteren Auflage gern verbessert sähe, z. B. *iḥrām* „mortification", *Qurān* „discourse". Es scheint mir zweifelhaft, ob die jetzt übliche Methode, an allgemeinverständliche Bücher ein Glossar anzuhängen, wirklich glücklich ist, da sich hierbei oft — nicht nur bei dem vorliegenden Werk — schiefe Übersetzungen einschleichen.

In der Selective Bibliography vermißt man ungern Nicholson's Mystics of Islam sowie seine Mathnawī-Übersetzung, die Literary History of Persia E. G. Browne's und die im Englischen zugänglichen Werke von Iqbal. Ohnehin beschränkt sich die Bibliographie, wenige französische Schriften ausgenommen, auf englischsprachige Literatur.

Paynes Buch ist jedoch, von diesen kleinen Mängeln abgesehen, ein wirklich verdienstvolles Werk, das vielen Lesern die reiche Welt des Islams darstellt, der heute eine Macht von Marokko bis zu den Philippinen ist; ein Werk, das mit tiefem Verständnis zeigt, daß die Größe dieser Kultur nicht so sehr im Schwert liegt, als in der geistigen Haltung der Ergebenheit in Gottes Willen: „Da alles vergänglich ist außer Gottes Angesicht, was konnte man dadurch gewinnen, daß man weltliche Reiche mit dem Schwert errichtete? Alles, was im Islam am besten war, kam nicht vom Schwert, sondern aus der Betrachtung von Gottes Frieden."

Ein Buch, das zu diesem Schluß gelangt, wird einen großen Dienst zur Verständigung zwischen den Religionen leisten können.

---

**Hans, J., Dr.: Dynamik und Dogma im Islam.** Zeitgemäße Randglossen zur Rechts-, Staats- und Sozialordnung. 2. Aufl. Leiden: E. J. Brill 1960. 127 S. 8°. Bespr. von R. Hartmann, Berlin.

Die islamische Welt steht heute in einem tiefgreifenden staatlichen und gesellschaftlichen Umbruch. Die Zeit verlangt gebieterisch einen Ausgleich zwischen den Erfordernissen des auch dort akzeptierten, im wesentlichen vom Westen geprägten modernen Staatsgedankens und der überkommenen religiös geweihten Tradition. Verfasser verfolgt die Bemühungen um diesen Ausgleich in den verschiedenen islamischen Ländern und sucht die sich dabei ergebende Problematik dem Abendländer verständlich zu machen. Das kleine Buch bringt in der Tat eine Fülle von Material, das man sonst nicht so leicht gesammelt findet, und ist insofern begrüßenswert. Daß der Verfasser es anspruchslos als „Randglossen" bezeichnet, soll wohl andeuten, daß es sich weniger um eine systematische Darstellung handelt als um freie, darum aber nicht zusammenhangslose Bemerkungen.

Freilich wird der Wert der Schrift durch gewisse Schwächen beeinträchtigt. Referent gesteht, daß er sich durch den einleitenden Abschnitt mit einiger Mühe durchgelesen hat — später war er schon etwas abgehärtet — und daß ihm schon der Haupttitel „Dynamik und Dogma" Kopfschmerzen machte. Vermutlich soll der Ausdruck „Dogma" das Starre, Statische der religiösen Tradition zum Ausdruck bringen gegenüber der Dynamik der auf den muslimischen Menschen einstürmenden Anforderungen der neuen Staats- und Gesellschaftsordnung. Aber abgesehen davon, daß man unter Dogma gemeinhin doch die Glaubenslehre, nicht aber die Pflichtenlehre versteht, von der hier eigentlich allein die Rede ist, steckt doch wohl auch in den Kräften der Tradition bisweilen eine Dynamik (es sei hier nur an Dschemāl ed-Dīn al-Afghānī erinnert oder an die Aktion der S. 14 genannten religiösen „Bünde"), die sich sehr spürbar gegen ein starres Festhalten an der einmal gewählten neuen Staatsform wendet. Die Begriffe Dynamik und Dogma verteilen sich also nicht einfach auf die beiden Seiten in dem den islamischen Orient beherrschenden Dilemma, es handelt sich vielmehr um Begriffe, die nicht auf derselben Ebene liegen. Oder will der Verfasser mit ihnen gerade die Kompliziertheit der Erscheinung Islam zum Aus-

druck bringen? Referent bekennt, daß ihm hier schon nicht ganz deutlich geworden ist, was der Verfasser in den zwei Begriffen hervorheben will. Ist vielleicht gar die Mehrdeutigkeit gewollt?

Der einleitende Abschnitt „Religion und Rechtsordnung" gibt für den dem Stoff fernstehenden Leser eine Reihe einzelner Beobachtungen über den Islam, in denen sich richtige und unrichtige[1] Bemerkungen mit halbrichtigen oder mißverständlichen in bunter Weise mischen. Aufgefallen ist mir besonders das vielfache Vorkommen unbestimmter Formulierungen. Auch wenn man den besten Willen aufbringt, die mehrdeutigen Äußerungen als wenig geschickte Ausdrucksweise für richtige Anschauungen des Verfassers zu verstehen, ist mindestens zu befürchten, daß mancher ahnungslose Leser sie anders auslegt. Das mag zum Teil schon durch die Koppelung der beiden ungleichen Begriffe im Titel veranlaßt sein. Es ist aber auch kaum ein Zweifel möglich, daß der Verfasser, der ja nicht Orientalist ist, offenbar vom Wesen des Islam und der Geschichte der islamischen Welt nur sehr vage Kenntnisse hat. Anscheinend ist er z. B. der Meinung, daß die Religion des Islam ein spezifiziertes Staatsrecht als Teil des göttlichen Gesetzes kenne, und nimmt allerhand weitverbreitete volkstümliche Vorstellungen als zwingende Vorschrift. Was denkt er sich etwa bei dem Satz: „Die Ausschaltung der Demokratie arabisch-islamischer Prägung aus der politischen Struktur war ebenso dogmenwidrig wie die Zersetzung der frühislamischen Sozialordnung durch den späteren Feudalismus" (S. 39ff.)? Hier müßte ja zu jedem Begriff ein Kommentar gegeben werden[2]. Und ich weiß wirklich nicht, wie ich ihn deuten soll. Der Fall ist leider nicht vereinzelt. Immer wieder quält man sich damit ab, zunächst einmal dahinterzukommen, was der Verfasser mit dem Gesagten eigentlich meint, und kommt zu keinem sicheren Ergebnis, weil alles verschieden gedeutet werden kann. Und immer wieder drängt sich der Eindruck auf, daß dem Verfasser manche elementaren Kenntnisse über den Islam abgehen[3].

Es sei jedoch zugegeben, daß mancher Benützer, der vom Islam nicht mehr weiß, als was er gelegentlich in der Zeitung liest, sich an diesen Dingen nicht stören wird, daß er oft gar nicht merken wird, daß manche Äußerungen sehr verschieden gedeutet werden können. Es ist nur die Frage, ob nicht auch die Kenntnis, die er so aus dem Büchlein schöpft, dadurch etwas zweifelhaft wird. Es soll aber auch gesagt werden, daß über die heutigen Verhältnisse unter den Überschriften „Staatsrecht in Theorie und Wirklichkeit", „Ringen um neue Staatsformen", „Umbruch im Staatsgefüge", „Frauenbewegung und Frauenemanzipation", „Moslems und die Umwelt" ein reiches Material zusammengetragen ist, das, soweit ich sehe, besser fundiert ist, als was er über die Vergangenheit sagt. Dadurch mag das Büchlein manchem willkommen sein und kann in diesem Sinn auch solchen von einem gewissen Nutzen sein, die etwas klarere Vorstellungen vom Wesen und Werden des Islam und der islamischen Welt haben.

[1]) Hierfür nur zwei Belege: S. 12 ist der Koran als das von Gott dem Propheten geoffenbarte Gesetz bezeichnet! S. 21 wird der Chalife ʿAlī als Sohn Muḥammeds aufgeführt!

[2]) Was versteht Verfasser unter der „Demokratie arabisch-islamischer Prägung"? Gegen welches Dogma verstößt deren Ausschaltung? Wie sah die „frühislamische Sozialordnung" aus? Wie der spätere Feudalismus?

[3]) Was denkt er sich wohl bei der Wortbildung „das Schariat" (S. 19 Dativ: „dem Schariate")? — Über den Unterschied zwischen dem sunnitischen und schīʿitischen Islam ist er sich offenbar wenig im klaren (S. 21). Ganz richtig gibt er hier übrigens an, daß Schīʿit mit „Parteigänger" zu übersetzen wäre, ahnt aber offenbar kaum, daß dazu der Genetiv von ʿAlī zu ergänzen ist.

---

**Gräf**, Erwin: **Jagdbeute und Schlachttier im islamischen Recht.** Eine Untersuchung zur Entwicklung der islamischen Jurisprudenz. Bonn: Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität 1959. XVI, 368 S., 2 Falttab. 8° = Bonner Orientalistische Studien, N.S., hrsg. v. O. Spies, Bd. 7. DM 27.50. — Bespr. von W. Björkman, Uppsala.

Der Verfasser ist, wie er in der Einleitung näher begründet, der Meinung, daß die Handbücher des islamischen Rechts genügend oder „nachgerade beinahe überreichlich" übersetzt und bearbeitet sind, und daß nun also die Zeit gekommen ist, durch Monographien über bestimmte Einzelfragen tiefer in das Denken der Rechtsgelehrten einzudringen und rechtsvergleichende Studien sicher zu fundieren. Damit ist die wichtige Aufgabe der Erforschung der Lücke von etwa 150 Jahren zwischen dem Koran und den ältesten Fiqh-Werken eng verbunden. Die Schwierigkeiten dieser Frage und die neuesten Forschungen über die Ḥadīṯ-Wissenschaft sind ihm bekannt. Er fürchtet mit Recht, daß die moderne Quellenkritik vielleicht zu allzu großer Skepsis gegenüber den Quellen führen könnte, so daß diese sich schließlich in ein „unkontrollierbares Spannungsfeld vielfacher Tendenzen" auflösen.

Mit dieser Einstellung hat er nach reiflicher Überlegung das Kapitel über Jagdbeute und Schlachttier gewählt, weil bei diesem Thema die Gefahr einer tendenziösen Entstellung in politischen und theologischen Debatten besonders gering ist. Es ist vielmehr typisch für die Art, wie der Islam schon vorher bestehende Einrichtungen übernommen und fremde Einflüsse verarbeitet hat. Ein solches Thema, bei dem sich religiöse und profane Gedanken in einzigartiger Weise mischen, ist ja auch besonders bezeichnend für die Entstehung und Entwicklung des islamischen Rechts. Der Verfasser beschränkt sich dabei auf die menschlichen Handlungen des Jagens und Schlachtens und läßt die Tabuierungen u. ä. beiseite, da sie in einen anderen Zusammenhang gehören.

Die eigentliche Darstellung ist in drei große Abschnitte geteilt, die Jagdbeute und Schlachttier im Koran, im alten Fiqh und im klassischen Fiqh behandeln. Zum alten Fiqh gehören die Werke des Mālik ibn Anas, aš-Šaibānī, aš-Šāfiʿī u. a. sowie die Ḥadīṯ-Werke, und zum klassischen Fiqh aš-Šīrāzī, al-Ġazzālī, Ibn Rušd u. a. In diesen drei Abschnitten hat der Verfasser sein Material in ausführlichster Weise vor dem Leser ausgebreitet und erklärt, so daß man einen guten Eindruck vom Stil und von der Art der Quellen bekommt. Allerdings ist durch diese Breite und vielfache Wiederholungen eine zusammenhängende Lektüre nicht gerade erleichtert, zumal der Gedankenfaden immer wieder abzureißen scheint. Da sind die Anmerkungen des Verfassers, die eine gute Kenntnis auch der jüdischen und christlichen Exegese zeigen, von großem Nutzen und besonders auch seine Zusammenfassungen und Auswertungen am Schluß der Abschnitte. Darüber hinaus hat der Verfasser auch den Versuch gemacht, das Material im Koran und in den Rechtsbüchern in Form von Tabellen übersichtlich zusammenzustellen und hierdurch das Verständnis zu erleichtern. Das Kapitel über die Jagdbeute in den alten Fiqh-Werken ist im Wortlaut (mit einigen Kürzungen) übersetzt, wodurch der Eindruck von der Arbeitsweise der Juristen noch klarer wird.

Wie ein Anhang wirken drei kürzere Abschnitte, in denen als Jagdtabus die besonderen Bestimmungen für den iḥrām der Mekkapilger behandelt sind, ferner Gerichtsurteile und etwas über das Jagen und Schlachten (mit einer nützlichen Zusammenstellung der wichtigsten Termini), und als Abschluß die Stellung der Jurisprudenz im islamischen Geistesleben. Dieser letzte Abschnitt ist reichlich kurz ausgefallen, enthält aber manche selbständige Beobachtungen.

Vielleicht hätte dieses Thema im ganzen auch kürzer behandelt werden können, wodurch die Lesbarkeit sogar gewonnen hätte. Der Verfasser hat aber den längeren Weg gewählt und nicht die Mühe gescheut, das umfangreiche Material dem Leser so übersichtlich wie möglich vorzuführen, wobei natürlich manche weniger wichtige und entbehrliche Kleinigkeit einen erheblichen Raum einnahm. Auf diese Weise kann man aber auch den Verfasser gleichsam bei seiner Kleinarbeit begleiten, und das Ergebnis ist ein Werk, in dem man auch entlegene Spezialfragen nachschlagen kann, etwa Fragen des Tierschutzes oder der Stellung zu bestimmten Tieren und ihren Krankheiten. Hierbei helfen besonders die Indices der Personen und Sachen, die sorgfältig gearbeitet sind und manche Einzelheit erst richtig erschließen. Um auch dem Nichtfachmann weiterzuhelfen, ist auf die betreffenden Artikel in der Enzyklopädie des Islam (1. und 2. Auflage) hingewiesen. So hat der Verfasser für ein Spezialgebiet eine Arbeit geleistet, die bei ähnlichen Forschungen nicht übersehen werden sollte.

---

## *Kaukasus, Turkologie, Iran*

**Rypka**, Jan: **Iranische Literaturgeschichte.** Unter Mitarbeit von O. Klíma, V. Kubíčková, J. Bečka, J. Cejpek u. I. Hrbek. Ergänzte u. erweit. deutsche Ausgabe v. H. F. J. Junker. Leipzig: Harrassowitz 1959. XXI, 672 S., 28 Abb. a. Taf., 3 farb. Taf., 1 Kte. gr. 8° = Iranische Texte und Hilfsbücher, Bd. 4. Lw. DM 38.—. Bespr. von Franz Taeschner, Münster/Westf.

Die längst gewünschte persische Literaturgeschichte in deutscher Sprache wurde uns nun über das Tschechische geschenkt: es ist die ergänzte und erweiterte deutsche Ausgabe des tschechischen Werkes Dějiny perské a tádzické literatury, Praha 1956, von Jan Rypka, deren Herausgabe und Redaktion Heinrich F. J. Junker, Berlin, besorgt hat.

In der vorliegenden deutschen Ausgabe besteht das Werk aus folgenden Teilen: Awesta — Die altpersischen Inschriften — Das mittelpersische Schrifttum (von O. Klíma, S. 1—67), Geschichte der neupersischen Literatur bis zum Beginn des 20. Jh. (von J. Rypka, S. 69—337), Die neupersische Literatur des 20. Jh. (von V. Kubíčková, S. 339—398), Abriß der tadschikischen Literatur (von J. Rypka und J. Bečka, S. 399—460) und Die iranische Volksdichtung (von J. Cejpek, S. 461 bis 551). Das Werk umgreift also mit dem Awesta und dem alt- und mittelpersischen Schrifttum nicht nur die älteren Vorstufen der persischen Literatur, sondern mit der tadschikischen Literatur auch deren Seitenzweig, weshalb der Titel „Iranisch" anstatt „Persisch" seine Berechtigung hat.

Der Hauptteil des Werkes ist natürlich die von dem Hauptverfasser, dem Prager Orientalisten Jan Rypka, einem anerkannten Gelehrten auf dem Gebiete der Persistik, verfaßte Schilderung der neupersischen Literatur, die ihrerseits nach einer allgemeinen Einleitung, in der Beachtliches über Geist und Formen der neupersischen Literatur, insbesondere der Poesie, gesagt ist (S. 71—125), das darzustellende Material in historischer Folge behandelt. Während in der fast gleichzeitig erschienenen *Letteratura Persiana* von Alessandro Bausani (Milano 1960) die einzelnen Formen der Literatur, wie Qaṣīde, Ġazel, Meṣnevī, Rubāʿī und Prosa, in ihrer Entwicklung gesondert behandelt sind, entwirft uns Rypka ein Gemälde von dem Gesamtverlauf der literarischen Entwicklung, einschließlich der Prosa. Dadurch und durch die Ausführlichkeit — es fehlt nichts Wesentliches, und der Verfasser schrickt gelegentlich selbst vor Seitenblicken auf arabisch schreibende persische Schriftsteller nicht zurück — erhalten wir fast eine allgemeine Geistesgeschichte des Persertums im Mittelalter und in der beginnenden Neuzeit. Anerkennenswert ist auch, daß die Verfasser es sich zur Gewohnheit gemacht haben, ihre Aufstellungen im Text in Fußnoten durch Hinweise auf einschlägige Arbeiten zu belegen, wodurch ihre Nachprüfung ermöglicht wird. Man sieht daraus, wie sorgfältig die Verfasser nicht nur die mittel- und westeuropäischen Arbeiten zu ihren Darstellungen heran-

gezogen haben, sondern auch die russischen, die uns ja meist unzugänglich sind, und die Arbeiten der persischen Gelehrten selbst über ihre Literatur. Dies ist besonders deutlich erkennbar in Abschnitten wie den über den großen Lyriker Ḥāfiẓ (S. 256 bis 265), wo der Verfasser angesichts der komplizierten Problemlage über eine Fülle von Deutungsversuchen zu referieren hat, die von rein mystischer Deutung, wie bei den meisten orientalischen Kommentatoren (und ihnen folgend Wilberforce Clarke), bis zu einer Deutung der Ḥāfiẓschen Poesie als Gesellschaftskritik (bei dem sowjetischen Forscher I. Braginskij, S. 262) reicht. Alles in allem besitzen wir nun in Rypkas und seiner Mitarbeiter persischer Literaturgeschichte ein Werk in deutscher Sprache, das von der hohen Warte eines Mannes geschrieben ist, der ein Gelehrtenleben diesem Gegenstand gewidmet hat, der durch Goethe und andere geistige Größen unserer Literatur auch in dieser einen festen Platz gefunden hat — eines Gelehrten, der es verstanden hat, auch einen Kreis von Schülern in die persische Literatur einzuführen, wovon, wie ich annehme, der Mitarbeiterkreis Zeugnis ablegt. — Der nichtorientalistische Leser hätte gewiß durch die Beigabe einiger Übersetzungsproben die Darstellung belebt gesehen.

Als Anhang ist eine Dynastienübersicht beigegeben (von I. Hrbek, S. 553—561). Es folgt eine Bibliographie in Auswahl, gesondert nach den einzelnen Bestandteilen des Werkes und innerhalb derselben nach Fachgebieten, sowie ein alphabetischer Schlüssel dazu (S. 565—641), und ein alphabetisches Namen- und Sachregister (S. 645 bis 672). Von den 28 Abbildungen geben 4 die Grabstätten von vier geistigen Größen Irans, 5 Porträts neuerer persischer Dichter, 2 Illustrationen aus persischen Zeitungen und 17 Schriftproben wieder; die 3 Farbtafeln bieten Proben von Miniaturen aus persischen Handschriften des 16. Jh. (eine davon eine moderne Nachbildung einer solchen).

Die technische Ausführung des Buches ist gut. Doch kann ich nicht umhin, bei der Druckanordnung zu rügen, daß bei den Absätzen die erste Zeile nicht eingerückt ist. Dieses Verfahren, durch das der Druck an Unübersichtlichkeit leidet, mag für Belletristik und Geschäftsbriefe angehen, nicht aber für wissenschaftliche Werke.

---

**Nizāmulmulk,** Reichskanzler der Saldschuqen 1063—1092 n. Chr.: **Siyāsatnāma.** Gedanken und Geschichten. Zum ersten Male aus dem Persischen ins Deutsche übertragen von Karl Emil Schabinger, Freiherr von Schowingen. Freiburg/München: Alber 1960. XXII, 400 S., 1 Kte. 8°. Lw. DM 28.50. — Bespr. von J. Rypka, Prag.

In vorliegender Publikation begegnen wir der ersten deutschen Übersetzung eines der hervorragendsten Erzeugnisse der frühneupersischen Prosa. Dem Siyāsatnāma „Buch der Staatskunst" oder auch „Siyaru'l-mulūk" „Lebenswandel der Könige" genannten Fürstenspiegel haften freilich viele Fragezeichen an, die den unter dem Ehrentitel Nizāmulmulk „Ordnung des Reiches" berühmt gewordenen saldschuqischen Reichskanzler Abū ʿAlī al-Ḥasan b. ʿAlī b. Isḥāq (geb. 1018 in Rādkān bei Ṭūs) und seinen Anteil an dem ihm zugeschriebenen Buche betreffen. Karl Emil Schabinger Freiherr von Schowingen hat seine Arbeit nach folgenden Gesichtspunkten eingerichtet: einer vollständigen und mit dem nötigen Kommentar versehenen Übersetzung des Werkes (S. 99 bis 338, bzw. 339—353) sendet er eine ausführliche, sehr in Details gehende Lebensbeschreibung Nizāmulmulks voraus (S. 1—95); nicht genug daran, er macht den Leser mit der Problematik in einer Reihe angehängter Abschnitte (S. 355—379) bekannt, nicht etwa als bloß teilnahmsloser Berichterstatter, sondern als ein gewiegter Kenner, der sich bereits in zwei Abhandlungen über Nizāmulmulk rühmlich hervorgetan hat (vgl. S. 399) und daher überall kritische Stellung einzunehmen versteht und auch tatsächlich einnimmt, indem er sämtliche bislang geäußerte Ansichten sorgfältig prüft und bejahend oder ablehnend wertet. Seine Arbeit kommt daher nicht allein dem durchschnittlichen Leser zugute, sondern auch dem Orientalisten, der hier alles Einschlägige bequem und in zuverlässiger Gestalt vorfindet.

Zur allgemeinen Charakterisierung der als Einleitung gedachten Darstellung der Lebensgeschichte Nizāmulmulks darf ich wohl am besten des Verfassers eigene Worte mir zu eigen machen, zumal meine Lektüre diese vollauf bestätigt: die Biographie „erfolgte in Anbetracht ihres Zusammenhanges mit seinem hier vorliegenden schriftlichen Vermächtnisse im engsten Anschluß an dieses, wobei das Gewicht auf das Bild gelegt werden sollte, das wir von Nizāmulmulk als Menschen gewinnen. Daher traten militärische und politische Begebenheiten seiner Zeit möglichst in den Hintergrund, dagegen alle sonstigen Berichte über ihn in den Vordergrund, mögen sie gleich ihren Ursprung teilweise oder ganz der Sage verdanken" (S. XIV). Für Herrn von Schabinger ist kennzeichnend, daß er bei den überlieferten Nachrichten und Geschichten nicht stehenbleibt, vielmehr stets den Kern kritisch herauszuschälen und überhaupt das Möglichste aus dem Rohmaterial herauszuholen sucht. In diesem Geleise bewegt sich Nizāmulmulks „Leben und Wirken" (S. 8—65) und besonders eingehend dessen „Sturz und Ende" (S. 66 bis 95). Ich kann mich hier auf Einzelheiten nicht einlassen, wiewohl gerade Einzelheiten es sind, die in derartiger Lebensbeschreibung den Hauptinhalt ausmachen, um das allbekannte Gerüst mit neuen Bausteinen auszustatten. Unser Verfasser weiß aber auch neue Gesichtspunkte zu finden, die nicht etwa um der Originalität willen aus der Luft gegriffen, sondern, wie es mich dünkt, durchweg plausibel sind. Wiederholt macht er darauf aufmerksam, daß der Chalīfe von Baghdad trotz der Vormundschaft der großen Saldschuqensultane bei weitem keine bedeutungslose Figur war, da er ein geistliches, das Sultanat hoch überragendes Oberhaupt, also eine geradezu heilige Einrichtung (S. 49, 54, 76) verkörperte. Ebensowenig läßt er

die Sultane Alp-Arslan und Malikšāh zu bloßen Puppen in der Hand ihres Staatskanzlers herabsinken, weist vielmehr nach, daß „Niẓāmulmulk in keinem Zeitraume seiner langen dienstlichen Betätigung ‚der wahre Herrscher des Saldschuqenreichs' gewesen ist. Dieser Feststellung steht der weitere Schluß noch keineswegs entgegen, daß Niẓāmulmulk unter den jeweils obwaltenden Umständen allezeit das Höchstmaß an menschlicher Staatskunst entfaltet hat" (S. 79). Niẓāmulmulk war ein strenger Sunnit, und zur Sunna bekannten sich auch seine beiden Herren, doch gab Malikšāh schließlich den Rigorismus auf, da er einsah, daß auf diese Weise „die Eindämmung des Einflusses der nichtislamischen und schiitischen Bevölkerungsteile im öffentlichen Leben und die Ausräumung der islamfeindlichen Bewegung nicht durchgeführt werden konnten" (S. 78). Von der ehrgeizigen Turkān Chātūn und ihrem Günstling Tāǧulmulk sowie dessen Anhang unterstützt, faßt Malikšāh einen kühnen Plan zur Beseitigung des Baghdader Chalifats. Darin wie in der ismailitenfreundlichen Politik muß er in Niẓāmulmulk einen entschiedenen Gegner gefunden haben. Das Ergebnis ist der bekannte Totschlag an dem greisen Reichskanzler am 10. Ramażān 485/14. Oktober 1092 durch die Hand eines ismailitischen Meuchelmörders.

Der Verfasser geht seinen Konzeptionen mit Bedacht nach und polemisiert gegen Houtsma, der sich „der fast allgemeinen Ansicht, wonach der Sultan Malikšāh für diesen gemeinen Mord verantwortlich zu machen sei, nicht anschließen" konnte (S. 89). In der nicht anzuzweifelnden Schuld des Sultans an der Ermordung Niẓāmulmulks ist natürlich keine Neuheit zu erblicken, diese liegt vielmehr in der Heranziehung und Berücksichtigung aller Umstände, die zur Katastrophe geführt haben; so kommen außer der oben dargelegten Zwietracht zwischen dem Herrscher und seinem Reichskanzler in Betracht das Ränkespiel der Hofclique, Neid der Diwanmitglieder und Mangel eines staatlichen Nachrichtendienstes (S. 74, 85), der starre Zentralismus (vgl. auch N. V. Pigulevskaja usw., „Istorija Irana s drevnejšich vremen do konca XVIII veka", Leningrad-Univ. 1958, S. 126 u. 149) und ein zu weitgehender Nepotismus (oder, wie v. Schabinger sagt, eine hochfliegende Familienpolitik, der die Begründung einer Kanzlerdynastie vorschwebte, S. 32).

Der Übersetzer befolgt Ch. Schefers Textausgabe (1891), der er aus gewichtigen Gründen vor den beiden späteren Teheraner Ausgaben sogar den Vorzug einräumt trotz der scharfen Kritik seitens des nachstehend an erster Stelle angeführten Herausgebers. Es sind dies die Texte 1. von Sayyid ʿAbdurraḥīm Chalchālī unter Mitwirkung von Muǧtabā Mīnuwī (1310/1931) und 2. von Muḥ. Qazwīnī unter Mitwirkung von M. M. Čahārdehī (1956). Zum Vorteil gereichten unserem Übersetzer auch die textkritischen Bemerkungen Franc. Gabrielis, obwohl er sogar diese nicht immer stillschweigend annimmt (vgl. S. 374). Die englische Übersetzung von Hubert Darke, die London 1960 (Unesco Collection of Representative Works, Persian Series) erschienen ist, konnte begreiflicherweise nur flüchtig eingesehen werden. Sie scheint auf einem vom englischen Übersetzer zurechtgemachten Mischtext zu beruhen, dessen Quellen für Herrn v. Schabinger einstweilen nicht feststellbar oder nachprüfbar waren. In der Wiedergabe einiger Stellen, wo H. Darke anderer Auffassung ist, beharrt unser Übersetzer bei der seinigen. Die Schulausgabe von ʿAbbās Iqbāl, Teheran 1320 š./1941 ist ihm unbekannt geblieben (sollte der Übersetzer noch dafür Interesse haben, stelle ich ihm mein eigenes Exemplar gern zur Verfügung).

Hier möchte ich ausdrücklich erwähnen, daß v. Schabinger sich mit dem Siyāsatnāma lange Jahre beschäftigt hat. „Das Ergebnis lag schon Ende 1926 abgeschlossen vor und hat sich seither trotz weiterer darauf gerichteter Studien nicht wesentlich verändert" (S. 356). Er teilt uns auch seine Arbeitsweise mit: „Durch sorgfältigste Beobachtung des im Siyāsatnāma vorliegenden Sprachgebrauchs und durch Vergleichung der darin vorkommenden Redewendungen wie auch durch Verfolgung der Gedankenverbindungen hatten sich die meisten bisher dunkel gebliebenen Stellen allmählich so gut wie einwandfrei erklären lassen, ohne dem vorliegenden persischen Texte einen besonderen Zwang anzutun" (S. 356). Man wird da an R. Nicholson erinnert, der sich in seinen „Selected Poems from the Diwan Shamsi Tabrīz". Cambr. 1898, genau derselben Methoden erfolgreichst befleißigte. Natürlich mußten unter diesen Umständen meine Stichproben die Leistung v. Schabingers als durchaus zuverlässig und wissenschaftlich wertvoll erweisen.

Eingehend befaßt sich unser Übersetzer mit B. N. Zachoders kritischer Prüfung des Siyāsatnāma-Textes, enthalten im Nachwort zu dessen russischer Übersetzung, die bezeichnenderweise ebenfalls den Scheferschen Text zur Grundlage hat, allerdings unter gleichzeitiger Heranziehung sowohl von Chalchālīs Ausgabe wie auch der in Leningrad befindlichen beiden Handschriften (S. 359). Bei B. N. Zachoder tritt insbesondere die Frage hervor, wieweit der gegenwärtige Text auf Niẓāmulmulk zurückgeht. Das Ergebnis seiner Untersuchung gipfelt darin, daß das Siyāsatnāma ein aus Beiträgen von verschiedenen Seiten zusammengesetztes Werk sei, „aber gleichwohl ein echtes politisches, von dem Großwesir Niẓāmulmulk verfaßtes Dokument zur Grundlage habe" (S. 364). Die „Abschnitte: Einleitung, 1, 40, 41, 44—47 können nicht dem Niẓāmulmulk zugeschrieben werden, sondern wurden vom Herausgeber und von sonstigen Autoren hinzugefügt. Jedoch besteht ebenfalls nach Zachoder kein Zweifel, daß auch jene Kapitel, die echte Über-

legungen und Erzählungen Niẓāmulmulks enthalten, mitunter Erzählungen wiedergeben, die nicht von diesem herrühren" (S. 363f.). Herr v. Schabinger stimmt im allgemeinen mit Zachoder überein, „daß das Siyāsatnāma im Kerne auf Niẓāmulmulk als Verfasser zurückgeht" (im Gegensatz zu Faiz Ul-Hasan Faizi, A Peep into the Wasaya and Siyasat-Nama of Nizam ul-Mulk, Isl. Cult. 20, 1946, 351ff., der die Autorschaft Niẓāmulmulks überhaupt anzweifelt), „aber auch noch anderweitige Beiträge umschließt" (S. 366); im einzelnen weist er auf verschiedene Unstimmigkeiten hin, die geeignet sind, Zachoders Schlüsse zu erschüttern. Während Zachoder die Ursprünglichkeit der gegen die Ismailiten gerichteten Abschnitte verneint, läßt v. Schabinger diese Behauptung nicht gelten.

Niẓāmulmulks Werk ist eine der hervorragendsten Zierden der gesamten neupersischen Literatur, ebenso stilistisch (vgl. M. Bahār, Sabkšināsī 2, 95ff.) wie gedanklich. In letzterer Hinsicht stellt Siyāsatnāma einen äußerst zu schätzenden Zeitspiegel dar, gleichgültig, ob es sich um ursprüngliche Partien oder fremde Zusätze handelt. Mit Recht trägt eines der Einleitungskapitel des vorliegenden Buches die Überschrift „Die überzeitliche Bedeutung des Siyāsatnāma" (S. XIXff.).

Den drucktechnisch tadellos ausgestatteten Band beschließen zwei Namenverzeichnisse und die Bibliographie.

Auf Grund meiner Lektüre hätte ich manches Bemerkenswerte hervorzukehren: so v. Schabingers Feststellung des wichtigen Termins taufīr (S. 63,364f.), den feierlichen Hochzeitszug (S. 55f.), Niẓāmulmulks Ansichten über die Arbeitslosigkeit (S. 78—79), den staatlichen Nachrichtendienst (d. h. die Spionage und Geheimpolizei) (S. 79) u. dgl. — Hinsichtlich der Einstellung Niẓāmulmulks zur Poesie halte ich für erwiesen, daß er, falls überhaupt, dann höchstens nur der Gnomik zugetan war, der auch die drei Stellen in seiner Schrift (S. 218, 227, 259) — mehr gibt es dort nicht — entnommen sind. — Nicht recht leuchtet es mir ein, wer unter dem „Imam der sunnitischen Kirche" (S. 77) gemeint ist. Ebensowenig verstehe ich „Da der letzte umayyadische Chalif erst 1031 gestürzt wurde, gab es noch zur Zeit Niẓāmulmulks drei Chalifate unabhängig voneinander, wovon eines auf schiitischer Grundlage" (S. 5). — *mansab azzinámi* .. „das Amt für Hofverwaltung .." (S. 41): richtig wohl *azzimámi*. — „Die teuflische Rolle des Hasan-i Sabbāh" (S. 87): so wohl nur vom Standpunkte der Hofkreise aus zu charakterisieren. — مويد الدوله muß in der Bedeutung „Festiger der Herrschaft" Mu'ayyiduddaula gelesen werden (S. 48). — Die Transkription (Yaʿqūb, bzw. ʿAmr b.) La'ís kann schwerlich den Diphthong wiedergeben. — Fälle wie *rū'asā* (S. 42, 43, 44) st. *ru'asā* (so richtig S. 75), *fużālā* (S. 27) st. *fużalā*, *ʿāmīd* (S. 45) st. *ʿamīd* (vgl. S. 47: ʿAmīduddaula), *Rabī' 'l-awwal* (S. 57) st. *Rabīʿu'l-awwal* u. dgl. haben nichts zu sagen.

Die von Karl Rippe (er ist mit dem Schreiber dieser Zeilen identisch) in einem Teheraner Kodex aufgefundenen Urkunden (keine Urschrift, sondern lediglich Kopien!) wurden zu gleicher Zeit, jedoch gänzlich unabhängig von ihm und aus einer anderen Quelle von Naṣrullāh Falsafī, Hašt maqāle-i tārīchī wa adabī. Tehr. 1330/1951 (Publ. Univ. 104) veröffentlicht.

Karl Emil Schabinger Freiherr von Schowingen hat uns ein vortreffliches Buch geschenkt, dem kein Kenner Lob und Dank versagen darf.

---

**Hackin, J., Carl, J., et J. Meunié** avec des études de R. Ghirshman et J.-C. Gardin: **Diverses recherches archéologiques en Afghanistan (1933—1940).** Paris: Musée Guimet/Les Presses Universitaires de France 1959. XII, 141 S., 32 Textabb., 10 Schwarzdrucktaf. u. 268 Abb. a. Lichtdrucktaf. 2° = Mémoires de la délégation archéologique française en Afghanistan, VIII. — Bespr. von K. Erdmann, Berlin.

Bei Ausbruch des Krieges mußte die Délégation ihre Arbeit abbrechen. Im Februar 1941 fanden J. Hackin und seine Frau, die sich den Forces Françaises Libres angeschlossen hatten, den Tod. Jean Carl starb kurz darauf. Die Délégation hatte drei ihrer wichtigsten Mitarbeiter verloren. Als sie ihre Arbeit wieder aufnehmen konnte, galt ihre erste Sorge der Veröffentlichung der Funde von Begram, dieser großartigsten Entdeckung J. Hackins (Mémoires Band IX, XI, XII). Andere Arbeiten folgten. 1959 war die Reihe bei Band XVI angelangt. Band XIII blieb offen. Er ist erst jetzt erschienen. Er enthält eine Anzahl von Arbeitsberichten aus den Jahren 1933—1940, die in der Form gebracht werden, wie man sie nach Beendigung des Krieges vorfand.

J. Hackin, „Recherches archéologiques à Bâmiyân en 1933. Rapport daté 30. juillet 1933" (S. 1—6) bringt Ergänzungen zu seinen früheren Arbeiten über diese Ruinenstätte (Mémoires Bd. II/III).

J. Carl et J. Hackin, „Le Monastère Bouddhique de Tépé Marandjân. Rapport 1933" (S. 7—12, Fig. 1—20) behandelt eine Anlage des 4. Jahrhunderts A. D. mit interessanter Stuckplastik und wichtigen Kleinfunden.

J. Carl, „Le Fortin du Saka et le Monastère du Guldara" (S. 13—18, Fig. 21—42) bringt Notizen über eine Befestigungsanlage und ein Stupa, Kleinfunde aus den ersten Jahrhunderten A. D. „Fouilles au Monastère de Nedjrao". (Kein Text, fig. 43 bis 47) Stupa ähnlich Guldara.

J. Hackin, „Fouilles de Kunduz. L'Art bouddhique de la Bactriane" (S. 19—21, Fig. 43—62) Kleinfunde, besonders Terrakotten, die eine Verbindung der graeko-buddhistischen Kunst Baktriens mit Hadda (Mémoires Bd. IV und VI) ergeben.

J. Hackin, „Recherches Archéologiques dans la Partie Afghane du Seistan. Rapport du 19. déc.

1936" (S. 23—28, Fig. 63—123). Untersuchung einer vorbuddhistischen Anlage in der Gegend von Nad-i-Ali (Zarenj) und Aufnahmen von islamischen Ruinen dieses Gebietes, das seit dem Einfall Timurs verlassen ist.

J. C. Gardin, „Tessons de poterie musulmane provenant du Seistan Afghan. Annexe zum vorangehenden Bericht J. Hackins" (S. 29—37, Fig. 124 bis 142). Die Funde enthalten überwiegend Scherben timuridischer Zeit, was die Annahme Hackins (s. o.), das Gebiet sei seit dem Mongoleneinfall verlassen, widerlegt.

R. Ghirshman, „Recherches préhistoriques dans la partie Afghane du Seistan" (bereits in der Revue des Arts Asiatiques XIII, 1939 erschienen) (S. 39—48).

J. Hackin, „Le Monastère Bouddhique de Fondukistân. Fouilles de J. Carl, 1937" (S. 49—58, Fig. 143—206). Abgeschlossene Studie mit Publikation der reichen figürlichen Stuckfunde und Fresken, die durch Münzfunde in das 7. Jh. A. D. datiert sind und eine wichtige Brücke zur indischen Kunst bilden, aber auch iranische (sasanidische) Elemente verarbeiten.

J. Carl, „Fouilles dans le Site de Shahr-i-Banu et Sondages au Zaker-Tépé. Rapport 1938" (S. 59—81, Fig. 207—223). Bericht über Sondagen.

J. Meunié, „Le Bazar de Begram. Avril-juillet 1936" (S. 84—102, Fig. 224—259). Dieser Bericht über die Grabungen konnte nachträglich von einem der daran Beteiligten redigiert werden.

J. Meunié, „Begram Fouille de 1938" (S. 103 bis 106).

J. Meunié, „Une entrée de la Ville à Begram 1946" (S. 107—113). Der erste Beitrag wurde 1947 überarbeitet, der zweite bringt neuere Ergebnisse, gehört also strenggenommen nicht in den Rahmen dieses Sammelbandes für die Zeit von 1933—1940.

J. Meunié, „Qol-i-Nâder. Une petite fondation bouddhique au Kapiça, 1939" (S. 116—127, Fig. 260—268). Stupa aus der Zeit des Kanischka (Mitte 2. Jh. A. D.) bei Begram, der noch seinen Reliquienschrein enthielt.

J. Carl, „Le Tépé Kalân du Koh-i-Pahlavân. Fouille de 1940" (S. 128—132). Kein Text, nur Liste der in einem buddhistischen Kloster ausgegrabenen Objekte, die sich heute im Museum von Kabul befinden.

---

### *Südasien*

**Kirfel,** Willibald, Prof.: **Symbolik des Hinduismus und des Jinismus.** Stuttgart: Hiersemann 1959. 167 S. 8° = Symbolik der Religionen, hrsg. von F. Herrmann, IV. DM 30.—. Bespr. von Kl. Bruhn, Hamburg.

W. Kirfels Arbeiten zur hinduistischen Religionsgeschichte und Ikonographie heben sich von anderen derartigen Untersuchungen in zweifacher Weise ab. Einmal dadurch, daß K. wie niemand sonst mit den einschlägigen Texten, den Purāṇas, und ihrer Schichtung vertraut ist, und zum anderen dadurch, daß er völkerkundlich-motivgeschichtliche Fragen stärker berücksichtigt als andere. Beides zeigte sich deutlich in den beiden Beiträgen des Verfassers im Bilderatlas zur Religionsgeschichte (Jinismus: 1928; Hinduismus: 1934), und beides tritt in noch höherem Grade in der angezeigten Veröffentlichung zutage, die auf jenen zwei Arbeiten fußt und darüber hinaus die Ergebnisse später erschienener Einzeluntersuchungen mitverwertet. Im übrigen unterscheidet sich die „Symbolik" von den beiden früheren Publikationen auch in der Auswahl des Materials, da durch den veränderten Titel eine stärkere Ausrichtung auf die symbolgeschichtlich relevanten Tatsachen gefordert wurde. Der Abbildungsteil fehlt gegenüber dem „Bilderatlas"; dafür erhalten wir diesmal eine Bibliographie und einen ausführlichen Index. Hinduismus und Jinismus sind wieder getrennt behandelt (S. 9—115 und 119—156).

Bevor wir auf Einzelheiten eingehen, haben wir zu fragen, wieweit das behandelte Material dem Titel gerecht wird und wie sich der Begriff des Symbols im Bereich des Hinduismus (im weitesten Sinne) überhaupt anwenden läßt.

Ein Symbol kann einmal eine Darstellung sein. In diesem Falle ist das Symbolisierte physisch (der Buddha) oder metaphysisch (ein Gott), konkret (eine Person) oder abstrakt (eine Idee). Das Symbol ist gegenständlich (Plastik, heiligesWort) oder ungegenständlich (Diagramm, künstliche Silbe); es ist als Symbol geschaffen (Linga), ein nachträglich zum Symbol erklärtes Artefakt (Tempel: Götterberg) oder ein zum Symbol erklärtes Naturobjekt (Aśvattha: Brahman). Die Differenz zwischen Symbol und Symbolisiertem ist bald qualitativ (wesensmäßig; *pūrṇaghaṭa* : Buddhas Geburt), bald quantitativ (Reduktion; Bodhi-Baum : Buddhas Erleuchtung). Der Symbolismus ist bald literarisch und anderweitig belegt (Aśvattha : Brahman), bald nur zu erschließen (*yaṣṭi* im Stūpa : *axis mundi*); er ist lebendig (Linga : Siva) oder aus dem Bewußtsein geschwunden (Symbol existiert als Erkennungszeichen, glückbringendes Zeichen oder dekoratives Element weiter). Das Symbol kann zum anderen eine mythologische Konzeption sein. Es steht dann immer für eine Idee (Muttergottheit : produktive weibliche Urkraft). Beide Arten von Symbolen reihen sich aneinander, wenn eine mythologische Konzeption eine Idee symbolisiert und ein bestimmtes Attribut oder dergleichen wieder für die betreffende Konzeption steht (symbolisches Idol, bestehend aus Kopf und Händen : Muttergottheit : produktive weibliche Urkraft; S. 14f.).— Vom eigentlichen Symbol ist die *imitatio*, die bildliche Darstellung in Kunst und Kultus, zu unterscheiden (keine hinreichende Differenz zwischen Darstellung und Dargestelltem). Auch die Zahl, die K. mit Frobenius als symbolischen Ausdruck einer bestimmten Kultur wertet (S. 95), ist in solchem Falle kein Symbol im üblichen Sinne (formale Bestimmung statt selbständiger Größe). Ein System von Entsprechungen (Śivas fünf Manifestationen : seine fünf Häupter : die fünf Himmelsrichtungen : fünf bestimmte Farben und so fort; S. 25f.) kann ebenfalls nicht ohne weiteres einer Symbolbeziehung gleichgesetzt werden (Pluralismus statt Dualismus der Glieder).

Man kann also so verschiedene Dinge wie die von K. behandelten Götter, Tiere, Pflanzen, Steine und „symbolischen Figuren" grundsätzlich noch unter dem üblichen Symbolbegriff zusammenfassen. Bei einigen der vom Verfasser hinzugezogenen Erscheinungen (Zahlen!) ist dann aller-

dings von einem erweiterten Symbolbegriff auszugehen, und wieder andere Gegenstände, die sozusagen nur der Vollständigkeit halber berücksichtigt wurden (Mahāvīras Lebensgeschichte, Welthistorie der Jainas), haben gar keinen direkten Bezug zum Titel. — K.s symbolgeschichtliche Methode unterscheidet sich von derjenigen von F. D. K. Bosch dadurch, daß er im Gegensatz zu jenem nie versucht, ein und dieselbe Symbolik in verschiedenen Motiven nachzuweisen. K. geht vom Motiv aus, nicht von der Symbolik. Es liegt ihm daran, die Einzelmotive in ihren Erscheinungsformen und in ihrer Verbreitung zu studieren und auf dieser Grundlage womöglich den ursprünglichen Symbolgehalt zu ermitteln (Dreiköpfigkeit: Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft; Mittelmeerraum; S. 24f., 95).

Wir können uns nun der Besprechung eines speziellen Themas zuwenden und wählen dafür K.s Bemerkungen über Vier- und Fünfköpfigkeit als Symbol der Himmelsrichtungen aus (Bilderatlas, Hinduismus: S. XII; Die dreiköpfige Gottheit: S. 12, 186f.; Symbolik: S. 42f.). Da K. in diesem Falle nicht sehr viel Belegmaterial beibringt, stellen wir zunächst einmal die uns bekannten nach den vier Richtungen orientierten Monumente zusammen (Kunstdenkmäler der Hindus, Jainas und Buddhisten auf dem indischen Subkontinent außer Kashmir und Nepal). Soweit die Monumente ortsfest sind, nehmen wir keine Rücksicht darauf, ob die vier Seiten tatsächlich nach den Kardinalrichtungen weisen.

1. Architektur. Stūpa (Tore, Buddha-Bilder, Pfeiler usw. an den vier Seiten); „Pagode" (Bodhgayā usw.); Terrassenbau (Nalanda usw.); untypische Einzelbauten (Gupta-Tempel zu Deogaṛh, Tempel zu Gop usw.); nach allen vier Seiten offene „Idolschreine" (z. B. in Höhle Nr. 1 auf Elephanta); südindische Tempelanlagen mit Gopurams in der Mitte der Seitenmauern.

2. Bildliche Darstellungen. Vier- bzw. fünfköpfige Bildnisse von Brahmā, Brahmāṇī, Śiva, Gaṇeśa, Viṣṇu mit je einem Kopf nach den vier Seiten; Śivalinga mit je einer Maske oder Büste an den vier Seiten; vier Götterbilder einem zentralen Kern (in bestimmten Fällen auch einem Linga) an den vier Seiten vorgeblendet („*caumukha*": vier Jinas, vier Formen Viṣṇus, vier verschiedene Götter).

3. Unbildliche Darstellungen. Löwenkapitäle (Sarnāth usw.); turmartige (runde oder quadratische) Erweiterungen des *caumukha* in der Ikonographie der Jainas.

Betrachtet man die zeitliche Verteilung der genannten Typen, so ergibt sich, daß das Motiv der Orientierung nach den vier Richtungen im Laufe der Zeit an Bedeutung verlor. Rundbauten verschwanden praktisch ganz, und während die frühen Formen des Hindu-Tempels noch vielfach quadratisch waren (wenn man von der Vorhalle absieht), so wurde diese annähernd quadratische Form später durch umfangreiche Erweiterungen in Richtung der einen Achse aufgehoben. Die Tempel beherbergen ein Hauptidol, das an der Rückwand der nach vorn geöffneten Cella Aufstellung findet. Für Idole, die nach allen Seiten schauen, hat der normale Tempel keine Verwendung. Bei den ortsfesten Steinbildnissen wird ein nach hinten gerichteter Kopf in der Regel fortgelassen; in der Miniaturmalerei, die stark literarisch orientiert ist, werden meist alle Köpfe in eine Ebene projiziert. Nur an den beweglichen Metallbildwerken erscheinen nach hinten gerichtete Köpfe etwas häufiger. Praktisch lebt das Motiv nur in den *caturmukhalingas* und besonders in den *caumukhas* weiter. Die letzteren sind vor allem bei den Jainas häufig; aber dies hängt wohl damit zusammen, daß dort die Armut an Motiven zur Ausarbeitung immer neuer Figurenkompositionen führte, wofür die *caumukhas* einen willkommenen Ausgangspunkt bildeten. Innerhalb der Architektur führen die südindischen Tempelanlagen das Motiv fort, ohne daß jedoch auf geometrische Genauigkeit besonderer Wert gelegt würde. Ziehen wir noch in Betracht, daß in den einheimischen Lehrbüchern über Architektur der quadratische (d. h. der nicht in Richtung einer Achse erweiterte) Tempel eine große Rolle spielt, so ergibt sich für die Verbreitung unseres Motivs ein erheblicher Unterschied zwischen Altertum und Mittelalter, zwischen Theorie und Praxis, zwischen Bildnissen aus Metall und Bildnissen aus Stein und endlich zwischen jinistischer und nichtjinistischer Ikonographie.

K. selbst gibt nur drei Beispiele für unser Motiv: den Mahāyāna-Stūpa mit Schreinen (gemeint sind wohl Nischen) an den vier Seiten, den vierköpfigen Brahmā und den fünfköpfigen Śiva. Als archäologischen Beleg für den vierköpfigen Brahmā nennt er das bekannte Steinbildnis auf Elephanta[1]. K. folgt zunächst Havells Argumentation, die dieser am Beispiel des Brahmā auf Elephanta entwickelt hatte. H. nahm an, daß der Brahmā in der nach allen vier Seiten geöffneten Cella in Höhle Nr. 1 stand, bevor das Linga dort seinen Platz erhielt. Er sagte (Architecture, S. 159): „Here is plain evidence of the form which Siva's lingam took about the sixth or seventh century A. D. It was a Brahmā image, which at this time took the form of an anthropomorphosised stūpa." Der

[1]) Vgl. hierzu jetzt S. N. Chakravartis Aufsatz in Lalit Kalā 1/2. Über den älteren Brahmā im allgemeinen sind die folgenden Werke hinzuzuziehen: A. Foucher, Étude sur l'iconographie bouddhique de l'Inde, S. 157; E. W. Hopkins, Epic Mythology, S. 189ff.; J. Masson, La religion populaire dans le canon bouddhique pâli, S. 53ff.; J. E. van Lohuizen-de Leeuw, The „Scythian" Period, S. 176; V. S. Agrawala, A Catalogue of the Brahmanical Images in Mathura Art, 1951 (U. P. Hist. Soc.), S. 1ff.; J. N. Banerjea, The Development of Hindu Iconography, S. 510ff. — Über die Stellung Brahmās im älteren Hinduismus vgl. jetzt P. Hacker (Brahmā in der Prādurbhāva-Lehre: WZKSOA 1960, S. 47ff.; Brahmā in der Weltei-Kosmogonie: OLZ 1960, Sp. 341ff.).

Stūpa seinerseits war nach H. ein Symbol des Universums (und Prototyp des Śivalinga, S. 107). Kirfel geht dann noch weiter. Er leitet aus den Beziehungen des Brahmā-Bildes zum Stūpa (und aus der Aufstellung jenes Bildnisses in der nach vier Seiten geöffneten Cella) nicht nur die Ikonographie Brahmās ab, sondern folgert, daß Brahmā als persönlicher Gott gerade deswegen konzipiert wurde, weil er durch seine vier Köpfe die abstrakte Idee des Brahman (Neutrum) in eine sinnfällige Form überführen sollte: so wie das neutrale Brahman für das All schlechthin stand, so steht später der persönliche Gott Brahmā mit seinen vier Köpfen für die Himmelsrichtungen, also letzten Endes auch für das Weltall. Beim fünfköpfigen Śiva wird eine entsprechende Symbolik angenommen.

Unsere Zusammenstellung der verschiedenen Formen des Motivs zeigt zunächst einmal ganz allgemein die „zeitlich-räumliche" Begrenzung des Themas. Dies ist schon deswegen wichtig, weil bei unbefangenen Lesern leicht der Eindruck entsteht, ein bestimmtes Symbol sei sozusagen ein zeitloses Element des indischen Geistes. Ferner zeigt sich, daß die genannten Bildungen, die im Anschluß an Havell in ein direktes Abhängigkeitsverhältnis gebracht werden, nur parallele Realisierungen desselben Formschemas sind. (Wieweit man bei den verschiedenen Bildungen einen symbolischen und wie weit man einen bloß formalen Zusammenhang annehmen soll, ist ein weiteres Problem, das hier nicht erörtert werden kann.) Wenn man nun an der Kunst ablesen wollte, daß Brahmā von Haus aus vierköpfig gewesen ist und daß die Köpfe die Himmelsrichtungen symbolisieren, so müßte dies in den Darstellungen in viel entschiedenerer Weise zum Ausdruck kommen. Tatsächlich sind aber Darstellungen der vier Köpfe nicht erheblich häufiger als bei etlichen anderen Göttern (Sp. 407). Man kommt der Wahrheit wohl am nächsten, wenn man annimmt, daß zur Darstellung des Themas drei bereits vorhandene (zumindest auch bei anderen Göttern belegte) Formschemata verwandt wurden: sehr häufig das Schema der „Dreiköpfigen Gottheit" (der vierte Kopf bleibt „unsichtbar"), seltener das oben behandelte Schema (Elephanta, Mirpur Khas, Lakkundi [A.S.I.A.R. 1936/37 Pl. XXXVII (a)] usw.; Sp. 407 unter „2") und ganz gelegentlich das Schema der „superimposed bust" (Mathurā, vgl. die Fußnote). Bei der Darstellung Śivas tauchen ungefähr dieselben Schemata auf, was zu gelegentlichen Verwechslungen mit Brahmā geführt hat. Śiva erscheint als dreiköpfige Gottheit (oft als Büste wie am caturmukhalinga), er wird im Sinne des oben behandelten Schemas wiedergegeben (Sp. 407 unter „2"; vgl. z. B. die Abbildung eines fünfköpfigen Śivas A.S.I.A.R. 1936/37 Pl. XXXV), und er erscheint mit „superimposed bust" (Parel; entfernte Parallele zu den entsprechenden Darstellungen Brahmās). Die angeführten Beispiele, die sich natürlich leicht vermehren ließen, sind ein guter Beweis für die Eigengesetzlichkeit der künstlerischen Tradition gegenüber der literarischen. Zum Schluß sei noch vermerkt, daß Brahmā in der buddhistischen Kunst, wo er zusammen mit Indra als Begleiter des Buddha dargestellt wird, zunächst einköpfig und erst später vierköpfig ist.

Wenn wir mithin sagen, daß die Kunst selbst kein eindeutiges Zeugnis für die von K. vorgetragene Theorie ablegt, so soll und kann damit nicht die Theorie als solche widerlegt sein. Es ging uns vielmehr nur um die Frage, wieweit sich ikonographische Tatsachen in einem gegebenen Fall zur Erhärtung symbolischer Interpretationen verwenden lassen. Wir glaubten aber auch, daß der ausgewählte Fall ein Beispiel für gewisse ikonographische Probleme ist, die bei der üblichen Betrachtungsweise allzuleicht übersehen werden. Auf solche Fragen aufmerksam gemacht zu haben, ist das Verdienst des Verfassers, und wir sind ihm dankbar, daß er seine Forschungsergebnisse in der vorliegenden Arbeit noch einmal in vertiefter und erweiterter Form vorgelegt hat.

---

**Kirfel**, Willibald, Prof.: **Symbolik des Buddhismus.** Stuttgart: Hiersemann 1959. 128 S. gr. 8° = Symbolik der Religionen, hrsg. v. F. Herrmann, V. Kart. DM 24.—. Bespr. von G. Mensching, Bonn.

Der Verf. veröffentlichte in der Reihe „Symbolik der Religionen" bereits in Heft 4 eine „Symbolik des Hinduismus und des Jinismus". Die vorliegende Darstellung der Symbolik des Buddhismus beginnt mit einer Beschreibung des Lebenslaufes Buddhas einschließlich der Legenden aus dem Lalitavistara und anderen Texten. Der 2. Abschnitt „Weltbild und Welthistorie" enthält einerseits die Vorstellungen, die der Buddhismus sich vom Bau der irdischen, himmlischen und unterirdischen Welten macht, und andererseits die Lehre von den Weltaltern. Im Abschnitt 3 berichtet der Verf. über die Symbolik des älteren Buddhismus (u. a. über die 32 „Körpermerkmale eines Großen Mannes" und das „Rad des Lebens"). Der 4. Abschnitt behandelt „die Entstehung des Mahāyāna-Buddhismus". Die beiden letzten Abschnitte 5 und 6 bieten eine ikonographische Beschreibung der Bodhisattvas sowie der männlichen und weiblichen Gottheiten des Mahāyāna.

Nach meiner Auffassung enthält dieses Buch mehr eine Ikonographie als eine eigentliche Symbolik, wie sie der Rezensent, vom Verf. unbemerkt, 1929 in seiner „Buddhistischen Symbolik", gewiß nicht erschöpfend, aber doch der Idee nach angestrebt hat. Worauf es in einer Symbolik m. E. ankommt, liegt darin, die Umsetzung religiöser Ideen und Erlebnisse in symbolische Gestaltungen zu erfassen. Um diese inneren Zusammenhänge von Symbol und religiös Gemeintem bemüht sich der Verf. nicht. Ein weiterer Mangel besteht m. E. darin, daß wichtige Bereiche symbolischer Bildungen außer Betracht gelassen werden, z. B. die Kultsymbolik, die Symbolik des Tempelbaus, die Symbolik der Bauanlage und die Tiersymbolik. Das liegt wohl daran, daß dem Ganzen kein fest umrissener Begriff des Symbols zugrunde liegt.

Ein solcher hätte verhindert, daß nur die äußere Erscheinung vornehmlich der Buddhas, Bodhisattvas und Götter und ihre Attribute beschrieben wurden ohne Berücksichtigung der in jedem echten Symbol zu vollziehenden religiösen Intention, die sich sehr verschiedenartiger Medien bedient,

Der Wert des Buches liegt in der detaillierten Beschreibung der ikonographischen Merkmale der zahlreichen numinosen Wesen im Buddhismus.

---

**Grimm**, Georg: **The Doctrine of the Buddha.** The Religion of Reason and Meditation. Edited by M. Keller-Grimm and Max Hoppe. 2nd rev. edition. Berlin: Akademie-Verlag 1958. VI, 415 S. gr. 8°. Lw. DM 20.—. Bespr. von Paul Horsch, Zürich.

Schon im Jahre 1926 wurde das vorliegende Werk aus der 14. deutschen Auflage „Die Lehre des Buddha, die Religion der Vernunft und der Meditation" ins Englische übertragen. Es wurde zuerst von Walter Ruben in OLZ Jg. 31 (1928), Sp. 745f. besprochen. Da aus diesem Grunde seine besonderen Verdienste als bekannt vorausgesetzt werden dürfen, begnügt sich Rez., einige Punkte hervorzuheben, die ihm noch etwas unklar erscheinen.

Der 1. Punkt liegt gerade in der vollkommenen Klarheit, Einfachheit und Selbstverständlichkeit, welche Verf. der Lehre des Pâli Kanon — auf den er sich fast ausschließlich stützt — zuschreibt. Alle Probleme, die gewöhnlichen Buddhologen noch Schwierigkeiten bereiten, sind „astonishingly simple" (S. 172, Z. 2). Das Gesetz vom „Entstehen in Abhängigkeit", das schon unter den älteren Buddhisten und innerhalb derselben Schule manche Unstimmigkeiten hervorgerufen hat, ist „self-evident", ja sogar in allen Teilen „lucid to the utmost degree" (S. 222, Z. 14). Bemerkenswert ist allerdings, daß Verf. gerade in der Interpretation dieses zentralen Lehrsatzes von der scholastischen Exegese (Buddhaghoṣa) abweicht, indem er die Auffassung einer rein temporellen Sequenz verwirft (S. 223). Buddha beurteilt seine Lehre anders als G. Grimm: „Dieses Gesetz ist tiefgründig, schwer zu erschauen, schwer zu verstehen, . . ., dem Denken unerreichbar, feinsinnig, nur Weisen faßbar" (Vinaya I 4).

Die 2. Streitfrage betrifft den historischen Hintergrund der buddhistischen Philosophie, insbesondere die Leugnung einer substantiellen Seele (*anatta-vāda*). Nach Verf. versteht Buddha unter *anattan* alle jene Faktoren, die sich nicht auf das Selbst beziehen, weil sie vergänglich und daher leidvoll sind. Das wahre Selbst, der *ātman* im Sinne der Upaniṣaden, wird dabei nicht verneint. Daher identifiziert Verf. die „Metaphysik" des Buddhismus mit der Upaniṣadenlehre: „When the Upanishads are therefore simply characterized as the doctrine of the Ātman, this qualification is not less true of the doctrine of the Buddha. This, in the sense here dealt with, is Attā doctrine, as much as the Upanishads are always only Ātman doctrine" (S. 367 unten, cf. 376, 379, 384). Dagegen läßt sich folgendes einwenden: Daß Buddha mit der *anattan*-Theorie ein unvergängliches Selbst gesetzt hat, ist keineswegs bewiesen. Wo auch immer man einen solchen metaphysischen *attan* entdecken wollte, bedeutet das Wort stets nur „selbst" im Gegensatz zum „andern", denn jeder muß „sich selbst", durch eigene Anstrengung und eigenes Wissen erlösen (cf. S. 367, Z. 29). Sogar das *nirvāṇa* wird als *anattan* bezeichnet (Vinaya V 86, Udāna 8,2). Ex silencio darf man schließen, daß Buddha die Upaniṣaden gar nicht gekannt hat. Die einzige Stelle, die sich noch am ehesten auf die Upaniṣaden beziehen dürfte (*so loko so attā*, Majjhima I 136), kann ebensogut auf die Brāhmaṇas zurückgehen. Dazu wird diese Ansicht von Buddha als häretisch verworfen. Der ältere Buddhismus versteht unter *attan* eben nur eine substantielle, autonome Individualseele. Mit dessen Ablehnung steht ein positives aber unpersönliches *nirvāṇa* nicht im Widerspruch. Doch ist es nicht zulässig, letzteres im Sinne eines „vedantischen Buddhismus" mit der Upaniṣaden-Spekulation in eins zu setzen. Sonst wird der geschichtliche Hintergrund (Buddha kannte nur den volkstümlichen Brahmanismus) sowie die Urtümlichkeit und Eigentümlichkeit des buddhistischen Denkens entstellt.

Der 3. Einwand erklärt sich leicht aus den zwei vorhergehenden. Mit derselben Leichtigkeit, mit der Verf. das „tiefgründige Gesetz" (*gambhīro dhamma*), „Buddhas Metaphysik" (S. 371ff.) auslegt, werden europäische Denker (so vor allem Spinoza, S. 372) als kleinere Geister (smaller minds) abgetan. Als Beispiel der Argumentationsweise sei die Anmerkung S. 375 zitiert, weil sie in diesem ernsten Werke selbst für philosophisch ungeschulte Leser eher erheiternd wirkt. „Kant reached his a priori judgments only by failing to recognize the circle of rebirths, whereby he had to make life commence with the birth of the singular individual. In this case, there certainly is no other possibility than to declare the notions with which we come into the world (space, time, causality), and which are really acquired by us during earlier existences, to be a priori forms of our cognizing faculty itself". Glücklich die Wesen, bevor sie diese Denkformen erworben hatten!

---

**Stcherbatsky**, Th.: **Buddhist Logic.** Vol. I. u. II. Photomechanic Reprint. (Originally published by the Academy of Sciences of the USSR, Leningrad 1932 u. 1930, as Vol. XXVI, Part I and Vol. XXI, Part II, of the Bibliotheca Buddhica.) 's-Gravenhage: Mouton & Co. 1958. XII, 560 S. m. Abb. u. VII, 469 S. gr. 8° = Indo-Iranian Reprints, ed. by the Editorial Board of the Indo-Iranian Journal IV. Lw. hfl. 70.—. Bespr. von W. Kirfel, Bad Godesberg.

Die Herren des Editorial Board des Indo-Iranian Journal waren wohlberaten, als sie den Entschluß faßten, Stcherbatskys umfangreiches Werk über buddhistische Logik nachzudrucken, gehörte er doch zu den hervorragenden Mitgliedern der

Russischen Akademie der Wissenschaften in Petersburg, später Leningrad. Vor dem ersten Weltkriege gestatteten es ihm die großen Einkünfte aus seinen in Polen gelegenen Gütern, weite Reisen mit längerem Auslandsaufenthalt zu unternehmen, vielfach mit einem Abstecher nach Bonn verbunden. Hier war er 1927 zum letzten Male; denn nach dem Tode seiner Mutter, deren Andenken er das vorliegende Werk gewidmet hat, war ihm eine Reise nach dem Westen nicht mehr möglich.

Das Original des vorliegenden Nachdrucks wurde in der von der Akademie in Leningrad herausgegebenen „Bibliotheca Buddhica" veröffentlicht, und zwar der erste Band aus Vol. XXVI P. 1 (1932) und der zweite aus Vol. XXI P. 4 (1930). Trotz ihres inneren Zusammenhanges waren beide Teile ursprünglich wohl nicht als ein einheitliches Werk konzipiert worden, was sich bei näherer Prüfung auch aus dem Inhalt ergeben dürfte.

Stcherbatskys Beschäftigung mit buddhistischer Logik und Philosophie überhaupt geht bis in den Anfang unseres Jahrhunderts zurück. Im Jahre 1901 legte er der Orientalistischen Fakultät in St. Petersburg seine russische Übersetzung von Dharmakīrtis Nyāyabindu (7. Jh. n. Chr.) nebst Dharmottaras Nyāyabindu-ṭīkā (9. Jh. n. Chr.) als Doktordissertation vor, und dann folgte 1909 als zweiter Teil seine auf der Übertragung der genannten Werke fußende, ebenfalls in russischer Sprache geschriebene Darstellung der buddhistischen Erkenntnistheorie und Logik. Die Bedeutung dieses Werkes veranlaßte Otto Strauß, dasselbe während seines unfreiwilligen Aufenthaltes als Kriegsgefangener in einem Gefangenenlager in Indien zunächst zu eigenem Gebrauch ins Deutsche zu übertragen. Diese Übersetzung gab er dann 1924 in dem damaligen neobuddhistischen Verlage von Oskar Schloß in München-Neubiberg mit zwei Anhängen heraus. Während sich deren erster nur skizzenhaft „mit Dharmakīrtis Leben und Werken" beschäftigt, handelt der zweite als Nachtrag zum 1 Kapitel „zur Orientierung über die Vorgeschichte der buddhistischen Logik und des Nyāya-Vaiśesika-Systems"; auf Bitten von Strauß war er 1924 von Stcherbatsky selbst geschrieben worden.

In einem gewissen inneren Zusammenhange mit der behandelten Materie stehen noch ein paar weitere Arbeiten Stcherbatskys. Am 6. November 1918 legte er nämlich der Russischen Akademie in Leningrad seine mit Einleitung und zahlreichen Anmerkungen versehene englische Übertragung von Vasubandhus (4.—5. Jh. n. Chr.) letztem, d.h. „angehängtem" Kapitel zu seinem Abhidharmakośa (*aṣṭamakośasthānasaṃbadhaḥ pudgalaviniścayaḥ*) vor unter dem Titel „The Soul theory of the Buddhists". Diese Abhandlung, die die Existenz einer Seele leugnet, wurde 1919 im „Bulletin" der Akademie als S. 823—854 und 937—958 veröffentlicht. Logischerweise schloß sich hieran sein schmales, aber sehr instruktives Buch „The Central Conception of Buddhism and the meaning of the word „Dharma" (London 1923) an, und ihm folgte wieder sein größeres, hauptsächlich auf buddhistischen Quellen beruhendes in englischer Sprache geschriebenes Buch „The Conception of Buddhist Nirvāṇa" (Leningrad 1927).

Damit ist im wesentlichen die Vorgeschichte des vorliegenden englisch abgefaßten großen Werkes berichtet, das über seine Vorgänger nichts erwähnt, aber dem gleichen Einteilungsprinzip wie sein erstes Werk über buddhistische Logik folgt, jedoch eine wesentlich vollkommenere und reifere Behandlung des Gegenstandes bietet. In ihm präsentiert sich Stcherbatsky als ein großer Gelehrter, als Erforscher der buddhistischen Logik und als kluger Interpret ihrer Hauptquellen.

In dem vorliegenden Werke stellt der zweite Band von 468 Seiten die logische und materielle Voraussetzung zum ersten dar. Er bietet zunächst die englische Übertragung von Dharmakīrtis kurzem Kompendium über Logik (Nyāyabindu) nebst Dharmottaras Kommentar (Nyāyabindu-ṭīkā) aus dem Sanskrit, wie sie in der Bibliotheca Buddhica herausgegeben worden waren, gegliedert nach Begriff, Folgerung und Schluß. Anschließend folgen sechs Anhänge, und zwar: 1. Vācaspatimiśras Ausführungen über die buddhistische Theorie des Begriffes (perception); 2. des gleichen Autors Darlegungen über die buddhistische Theorie der radikalen Unterscheidung zwischen Empfindung (sensation) und Vorstellung (conception); 3. die Theorie der geistigen Empfindung (*mānasa-pratyakṣa*); 4. die Lehren des Vasubandhu, Vinītadeva, Vācaspatimiśra, Udayana, Dignāga und Jinendrabuddhi über Tätigkeit und Inhalt der Erkenntnis, über Identität (*sārūpya*) von Begriffen mit ihren Objekten und der Erkenntnis der äußeren Welt; 5. Vācaspatimiśras Ausführungen über buddhistischen Nominalismus; 6. Korrekturen zu den in der Bibliotheca Buddhica gedruckten Texten: Nyāyabindu, Nyāyabindu-ṭīkā und Nyāyabindu-ṭīkā-Ṭippaṇī. Den Band beschließen die Indizes der Eigennamen, Schulen, Sanskritwerke und Sanskritworte nebst besonderen Termini.

Der erste im Original zwei Jahre später erschienene Band von 560 S., der die wissenschaftliche Analyse der ganzen Materie bietet, gliedert sich in fünf wieder in Kapitel und Paragraphen vielfach unterteilte Abschnitte. Nach einer längeren in Paragraphen unterteilten Einleitung handelt der erste Abschnitt über Realität und Erkenntnis (*prāmāṇyavāda*). Der zweite, der die wahrnehmbare Welt diskutiert, gliedert sich in die vier wieder vielfach unterteilten Kapitel: Die Theorie des momentanen Seins (*kṣaṇikavāda*), Ursächlichkeit (*pratītyasamutpāda*), Sinneswahrnehmung (*pratyakṣa*), letzte Realität (*karamārtha-sat*). Der dritte Abschnitt, betitelt „Die konstruierte Welt", zerfällt in die vier Kapitel: Urteil, Beispiel, Syllogismus (*parārthānumāna*) und logische Täuschungen. Negation nennt sich der vierte Ab-

schnitt; er gliedert sich in die vier Kapitel: das negative Urteil, das Gesetz des Widerspruchs, Gemeinsamkeiten (universals) und Dialektik. Der fünfte und letzte Abschnitt handelt über die Realität der äußeren Welt.

Nach einem kurzen Schlußwort folgen die Indizes; sie verzeichnen die Eigennamen (1. die Sanskrit-Autoren, -Schulen und -Werke), 2. europäische Namen einschließlich jener von modernen Gelehrten aus Indien, Japan und China, eine Liste tibetischer Namen und schließlich einen Index logischer Topoi nebst einem kurzen Appendix sowie die üblichen „Addenda und Corrigenda".

Der Text ist durch zahlreiche Anmerkungen und Stellennachweise unter dem Text erläutert, ganz abgesehen von den vielen Parallelismen, die aus den Werken älterer und jüngerer abendländischer Denker zu Vergleich und Erklärung herangezogen worden sind. Infolgedessen ist dieses Standardwerk nicht nur zum Studium indisch-buddhistischer Logik von hervorragender Bedeutung, sondern auch für die Geschichte der Logik und Philosophie überhaupt. Es ist daher nicht nur Universitätsbibliotheken, indologischen und philosophischen Seminaren, sondern auch all jenen dringend zu empfehlen, die sich für Logik und Philosophie und ihre Geschichte überhaupt interessieren.

---

**Müller**, Reinhold F. G.: **Eigenwertungen in altindischer Medizin.** Leipzig: J. A. Barth 1958. 132 S. 4° = Nova Acta Leopoldina, Abhandlgn. d. Deutschen Akademie d. Naturforscher Leopoldina, hrsg. v. K. Mothes, N. F. Nr. 138, Bd. 20. Kart. DM 6.50. — Bespr. von S. Lienhard, Stockholm.

Geleitet von dem Gedanken, daß die indische Medizin in erster Hand aus sich selbst heraus, d. h. aus den Erfahrungen altindischer Heilkundler und den von ihnen gezogenen Schlüssen, aus indischem Denken und indischer Umwelt zu erklären sein muß, setzt sich Reinhold F. G. Müller in vorliegender Abhandlung mit einer Reihe wesentlicher Fragen eines gewiß nicht leichten Forschungsgebiets auseinander, das zu seiner Bemeisterung sowohl medizinische Fachbildung als auch gute indologische Schulung voraussetzt. Der Ausgangspunkt ist richtig gewählt: Indische Medizin hat zweifellos „Eigenwerte", und eine fruchtbringende Erarbeitung, ja vielleicht auch teilweise Nutzbarmachung ihres Lehrstoffes wird uns nicht so sehr aus der vielfach versuchten Zusammenschau mit den Theorien altgriechischer Heilkunde (gerne als Vorbedingungen der indischen angesehen), sondern wohl eher aus eben der Erkenntnis eigener Wesensgrundlagen erwachsen. Wir sind dem Verf. deshalb zu Dank verpflichtet, daß er uns mit den den verschiedenen Einzelproblemen bzw. Teilgebieten indischer Heilkunde gewidmeten Abschnitten dieses Buches neue Beiträge zur Entstehungsgeschichte indischer Medizin und indischer Ärztetätigkeit zu liefern versucht hat. Nicht nur den Naturwissenschaftler, sondern auch den Indologen interessieren werden hierunter vor allem die Kapitel über „Heilkunde" (S. 13ff.), in dem die Heilpflanzen *apāmārga* und *soma*, und über „Krankheitskunde" (S. 18ff.), in dem die Krankheiten *takman*, *hariman*, *yakṣma(n)*, *jāyānya* und *rājayakṣma(n)*, sämtliche in vedischen Texten (Ṛgveda und Atharvaveda) belegbar, näher untersucht und gedeutet werden.

Die Arbeit Müllers liefert uns eine verdienstvolle Zusammenfassung indischer medizinischer Grundansichten[1] und vermittelt einen guten Einblick in die Probleme derselben, ist aber dennoch, zumindest für den Indologen, nicht ohne spürbare Mängel. Vor allem vermißt der Leser, zumal der Nicht-Mediziner, eine genaue Klarstellung des Begriffes „Eigenwertung", welcher durch Gegenüberstellung zu dem, was nicht indisch, also Nicht-Eigenwert ist, doch unbedingt schärfer abgegrenzt werden müßte. Leider hören wir weder in den „Vorbemerkungen" (S. 5f.) noch in der „Abschließenden Kritik" (S. 128ff.) etwas mehr hierüber. Vorschnell und allzu verallgemeinernd scheint mir die Antwort, die wir auf eine schon gleich zu Eingang (S. 8) gestellte Frage erhalten: ob die indische Medizin arischer Herkunft sei? Die Auffassung Müllers, „daß das Geistesleben der Arier und ihrer Nachfolger[2], somit auch ihre medizinische Wissenschaft, als überlegen gegenüber älteren Richtungen zu beurteilen ist" (S. 10), muß heute zumindest noch dahingestellt bleiben, da wir von den „Allgemeinen Bedingungen der Frühzeit" (S.7) noch sehr wenig wissen, aber über den (zumTeil nur erahnten) Anteil vor- bzw. nicht-arischen Denkens und Gedankengutes an der später gemeinindischen Geisteswelt einfach nicht mehr hinwegsehen können. (Auf S. 15 wird Entlehnung gewisser heilkundlicher Erfahrungen „von den ansässigen alten Bevölkerungen" allerdings zugestanden.) Bedenken sind m. E. ferner auch gegen die deutschen Ausdrücke „Besinnung" bzw. „Denken" anzumelden, welche Müller für die Sanskrittermini *buddhi* bzw. *manas* (S. 102ff.) geprägt hat; sie rufen durchaus falsche Vorstellungen wach. Daß der Name von Suśrutas Kommentator, Ḍallana, sehr häufig auch als Ḍalhana vorkommt, hätte S. 44 vielleicht als Fußnote angemerkt werden können.

Ein Hauptmangel des Buches ist bedauerlicherweise dessen eigenartiger Stil, der den Leser nicht immer ganz klug werden läßt und ihn in der Regel zu mehrmaligem Lesen der einzelnen Abschnitte zwingt. Viele Sätze und Wendungen stehen an der Grenze des überhaupt Möglichen; so wird z. B. auf S. 5 von „grundsätzlichen Schlußfolgerungen" (statt: grundlegenden Schl.) gesprochen, und S. 10f. stehen z. B. die höchst merkwürdigen Sätze: „Wenn auch einzuräumen ist, daß

[1]) Als größere Arbeiten ähnlicher Zielsetzung gingen dem Buche *Grundlagen altindischer Medizin*, Halle 1942, und *Grundsätze altindischer Medizin*, Kopenhagen 1951 voraus.

[2]) Der Leser fragt sich: Welcher?

die ältesten vedischen Texte nicht ganz selten Schwierigkeiten ausreichender Klärung bieten" usw. und „Wird eine Ausdrucksweise vom Schauen (*darś-*) bzw. einer Anschauung (*darśana*) berücksichtigt, die schon in den Veden eine leitende Erkenntnis begründen, so endet eine solche Entwicklung in der späteren Fachbezeichnung *darśana*." Sprachvergewaltigungen solcher Art erschweren die Lektüre dieses Buches (und auch der übrigen Werke des Verf.) nicht wenig.

---

### *Zentral- und Ostasien*

**Schwentner,** Ernst: **Tocharische Bibliographie** 1890 bis 1958. Berlin: Akademie-Verlag 1959. 47 S. 4° = Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Inst. für Orientforschung, Veröff. Nr. 47. Kart. DM 9.—. Bespr. von Werner Thomas, Frankfurt/M.

Wer die mühevolle Arbeit kennt, die mit einer Bibliographie verbunden ist, wird die vorliegende, die das Tocharische zum Gegenstand hat, um so dankbarer zu würdigen wissen. Schon ein flüchtiger Blick zeigt, wie sehr doch die Literatur über die erst um die Jahrhundertwende entdeckte idg. Kentum-Sprache inzwischen angewachsen und wie schwer es selbst für einen Fachgelehrten ist, auf dem laufenden zu bleiben, wobei sich als besonders nachteilig der Umstand erweist, daß das Material oft nicht leicht zugänglich ist. Die hier zutage tretenden ungünstigen Bedingungen werden jedoch dadurch einigermaßen aufgewogen, daß Verf. sich von der Geburtsstunde der Tocharologie an um eine vollständige Sammlung der toch. Publikationen bemüht hat, somit über einen guten Überblick verfügt und für die Aufgabe, das gesamte toch. Material zusammenzustellen, geradezu prädestiniert erscheint. In diesem Zusammenhang sei auf seine entsprechenden früheren Arbeiten verwiesen, nämlich auf die Abhandlung Tocharisch, Geschichte der indogermanischen Sprachwissenschaft, 5. Bd., Lfg. 2, Berlin 1935, und auf die fortsetzenden Berichte in KZ. 64 (1937), 84—99, 266; 65 (1938), 126—133, 266—273; 68 (1944), 178 bis 190, und in ZDMG. 93 = N.F. 18 (1939), 75—88. Trotzdem hieße es, den Verf. überfordern, wollte man von ihm eine Bibliographie verlangen, in der kein einziges Werk und kein noch so kleiner Beitrag fehlen, wobei außerdem zur Entschuldigung gesagt werden muß, daß Verf. seit den Nachkriegsjahren mit Erschwernissen mancherlei Art fertig zu werden hat. Bei einer schnellen Durchsicht sind mir folgende Beiträge, die ich nach dem Erscheinungsjahr geordnet anführe, als fehlend aufgefallen:

P. E. Santangelo, Fondamenti di una scienza della origine del linguaggio e sua storia remota, vol. IV, Milano 1954 (mit verschiedenen, das Toch. betreffenden Artikeln); T. Lehr-Spławiński, Zur Frage nach der Stellung des Slavischen und des Tocharischen innerhalb der indoeuropäischen Sprachenwelt, Wiener Slavistisches Jahrbuch, 6. Bd. (1957/58), 138—146; V. Georgiev, Balto-slavjanskij i tocharskij jazyki, Voprosy jazykoznanija, Nr. 6 (1958); Huang Wên-pi, T'a-li-mu p'ên-ti, k'ao-ku chi [Archäologischer Bericht über das Tarim-Becken], Sonderausgabe der Archäologie Nr. D 3 der Berichtsserie chinesischer Feldforschung, hrsg. vom Archäologischen Institut der chinesischen Akademie der Wissenschaften, Peking 1958. In dem 8., die Stellung des Toch. im Kreise der übrigen idg. Sprachen behandelnden Kapitel hätte m. E. auch auf Porzigs Gliederung des indogermanischen Sprachgebiets, Heidelberg 1953, verwiesen werden müssen, denn Porzig behandelt doch auch etwas eingehender das Toch. Weiter vermochte ich selbst einen Artikel des Verf. in der Bibliographie nicht wiederzufinden, und zwar handelt es sich um den in IF. 58 (1942), 36, unter dem Titel Toch. A *koc*, B *kauc* „hoch" publizierten.

Zur Anlage des zur Besprechung stehenden Werkes wäre zu sagen, daß Verf. um eine Aufgliederung des Stoffes bemüht gewesen ist, um eine bessere Übersichtlichkeit zu erreichen. Es werden 11 Hauptabschnitte geschieden, wobei der 10. wieder stark untergegliedert ist. Natürlich ist es nicht immer ganz leicht, die einzelnen Beiträge an der richtigen Stelle unterzubringen. Bisweilen kommt man ohne doppelte oder sogar mehrfache Anführung bzw. ohne Querverweise nicht aus.

So findet man Krauses Werk Tocharisch, Handbuch der Orientalistik, Bd. 4, Abschn. 3, Leiden 1955, einmal im 4. Teil (Nr. 75), der allgemeine Übersichten über das Toch. und die Tocharer enthält, dann auch im 6. (Nr. 177), wo es um die nähere Bestimmung und Benennung der toch. Sprache geht, und schließlich im 10., die grammatische und lexikographische Bearbeitung des Toch. behandelnden Teil (Nr. 453), wo von Lehnwörtern und nichtidg. Komponenten des Toch. die Rede ist. In ähnlicher Weise ist vom Verf. ganz korrekt mehrfach verfahren worden, und ich glaube, daß auch noch in einigen anderen Fällen solche zusätzlichen Hinweise vorteilhaft gewesen wären. So wird beispielsweise in dem Abschnitt über Metrik lediglich auf die einleitenden Bemerkungen in Sieg/Sieglings Tocharischen Sprachresten (Dialekt A) aufmerksam gemacht (Nr. 330), wogegen Winters Ansichten über das toch. Metrum — so falsch sie auch sein mögen — unerwähnt bleiben[1]. Bei Behandlung der toch. Schrift (vgl. Nr. 297—303) hätte wohl auch Sieg/Sieglings Beitrag Tocharisch, die Sprache der Indoskythen (Nr. 276) mit herangezogen werden können, in dem auf S. 3ff. über die Schriftzeichen gehandelt wird. Nützlich erschiene mir ferner in Nr. 98 ein Hinweis auf Siegs Verbesserungen der Karmavibhaṅga-Texte, wenn auch der Artikel selbständig unter Nr. 101 auftritt, und schließlich hätte bei Behandlung des Ekaśṛṅga-Fragments der Pariser Sammlung (vgl. Nr. 103) durchaus noch bemerkt werden können, daß sich das entsprechende Photo bei A. J. van Windekens, De Indo-Europeesche bestanddeelen in de Tocharische declinatie, Leuven 1940, Taf. III/IV, findet.

Wie ich mich durch Stichproben überzeugen konnte, ist das an das Ende der Bibliographie gestellte Autorenverzeichnis im ganzen doch recht zuverlässig. Als fehlend habe ich mir notiert: unter Couvreur Nr. 288, Franke Nr. 202, Hansen Nr. 253, Nehring Nr. 245, Poucha Nr. 98, Sieg Nr. 127, Stein Nr. 35 und W. Thomas Nr. 127, während an Druckfehlern in diesem Verzeichnis erwähnt seien:

[1]) Vgl. A. v. Gabain/W. Winter, Türkische Turfantexte IX. Ein Hymnus an den Vater Mani auf „Tocharisch" B mit alttürkischer Übersetzung, Abh. d. D. Akad. d. Wiss. zu Berlin, Kl. f. Spr., Lit. u. Kunst, Jg. 1956, Nr. 2, Berlin 1958 = Toch. Bibl. Nr. 116 und dazu meine demnächst erscheinende Besprechung in Kratylos.

Kirste Nr. 144 (anstatt 149), Pisani Nr. 289 (anstatt 239), Porzig Nr. 307 (anstatt 312) oder van Windekens Nr. 448 (anstatt 453). Gelegentliche Versehen finden sich übrigens auch in den Teilen I—XI, aber all das eben Bemerkte soll und kann nicht die Verdienste schmälern, die sich Verf. mit seiner Toch. Bibliographie erworben hat.

---

**Dharma,** Siregetü Guosi (1739): **Altan Kürdün mingγan gegesütü bičig.** Eine mongolische Chronik, hrsg. u. mit Einleitung und Namensverzeichnis versehen v. Walther Heissig. Kopenhagen: Munksgaard 1958. 16 u. 126 S., davon 97 Faks.-S. mong. Text 2° = Monumenta Linguarum Asiæ Majoris, S. N., hrsg. v. W. Heissig, Die mongolischen historischen Handschriften d. Sammlg. Kaare Grønbech, königl. Bibliothek, Kopenhagen, Bd. I. Dän. Kr. 235.—; geb. dän. Kr. 285.—. Bespr. von L. Hambis, Paris.

Ce premier volume d'une série que l'on souhaite nombreuse, comprend essentiellement la reproduction du texte d'une chronique mongole du XVIII[ème] siècle, plus précisément terminée en 1739 par son auteur Siregetü Guosi Dharma, un lama de la principauté des Jarut, qui utilisa «de nombreux écrits chinois, tibétains et mongols». Le texte est précédé d'une introduction qui occupe les pages 5 à 16, et surtout est suivi d'un index des noms propres de la page 99 à la page 125, sur deux colonnes, où figurent aussi bien les noms des personnages que les ethniques et les noms géographiques, indiqués, quant à ces deux derniers, par les lettres (E) et (G).

Après avoir situé cette chronique parmi celles qui parurent dans le monde mongol à partir du XVII[ème] siècle, M. H. indique comment ce texte est parvenu en Occident et mentionne l'existence de deux manuscrits conservés, l'un à Leningrad, l'autre à K'ai-lou en 1941; l'éditeur fait observer que Siregetü Guosi Dharma ne donne pas ses sources à l'exception d'un Da yuwan ulus-un yeke bičig, dont on peut supposer qu'il s'agit d'une traduction mongole du Dai yuwan-i kooli, version mandchoue du Yuan che; M. H. a fait là une conjecture qui s'avère exacte, car un passage en donne la preuve par la mention d'un nom propre au Yuan che; je m'en expliquerai plus bas. Il essaye ensuite par la comparaison de deux passages de la chronique avec ceux de l'Histoire Secrète et de l'Altan Tobči de 1655 qui y correspondent, de retrouver les sources qu'utilisa Siregetü Guosi Dharma, puis montre que celui-ci a connu également le Šara Tūdži, en même temps qu'il utilisait d'autres sources à propos de Neyiči Toyin.

L'éditeur donne ensuite une analyse détaillée de la chronique dont la plus grande partie se retrouve dans celles qui furent composées antérieurement, donnant des renseignements complémentaires à propos de la descendance de Dayan et surtout à propos de celle des frères de Gengis-khan, Qasar, Qačiγun et Bälgütäi. En réalité, à part des détails concernant la période s'étendant de la chute de la domination mongole en Chine en 1368 et l'effondrement de la dynastie dayanide sous les coups des Mandchous en 1634, les auteurs des chroniques du XVII[ème] et du XVIII[ème] siècles ont subi l'influence des milieux aristocratiques et cléricaux au milieu desquels ils ont vêcu; ils ne connaissent la plupart du temps l'histoire de Gengis-khan et de ses successeurs qu'au travers de légendes parfois pieuses, et se complaisent à rattacher la lignée du grand empereur aux rois tibétains et aux souverains plus ou moins légendaires de l'Inde, ceci sous l'influence du milieu clérical, tandis qu'ils complètent l'histoire des Mongols jusqu'à la date de leur rédaction à l'aide de généalogies princières en fonction de la région où ils résidaient; la chronique de « Sanang Setsen » insiste sur les faits relatifs aux princes et nobles de la région des Ordos, le Šara Tūdži sur ceux concernant surtout les Khalkhas et certaines principautés de la Mongolie orientale, d'autres sur les généalogies des princes de la Mongolie orientale, celle de Siregetü Guosi Dharma sur les descendants des frères de Gengis-khan. Cet apport est d'un intérêt assez maigre, car à part les données relatives à ces familles avant la conquête mandchoue, quand elles sont exactes, nous connaissons ces généalogies par les Iladkäl šastir, recueils généalogiques publiés par ordre des empereurs mandchous à plusieurs reprises. Cependant ces chroniques donnent quelques renseignements qui permettent de mieux connaître le milieu social où leurs auteurs ont vêcu et c'est là où réside leur principal intérêt.

La publication de M. H. est donc d'une utilité certaine et son index nous donne des informations précieuses, car c'est le premier index qui ait été dressé systématiquement, les autres publications parues jusqu'à présent en manquant; c'est à propos de cet index que je me permettrai de faire quelques observations.

La première concerne la manière dont l'index a été dressé; en effet pour certains noms M. H. a jugé bon de renvoyer à d'autres textes, par exemple: p. 101, col. 2; p. 108, col. 2; p. 109, col. 2; etc. Il donne ailleurs des équivalences sanscrites, chinoises ou tibétaines; ces observations sont intéressantes, mais il eut fallu le faire pour d'autres noms qui sont aussi dignes d'intérêt ou qui sont des formes erronées et qu'il ne fallait pas conserver car ce sont des monstres, comme *Nasud—Asud*, p. 115 col. 1, *Nasud* n'existant pas, car c'est une simple faute de copiste. Des références manquent pour trois noms: *Esendüreng*, p. 109, col. 1; *Qayisan-guosi-noyan*, p. 117, col. 2; *Tongqui-noyan*, p. 122, col. 2. D'autre part M. H. a fait la distinction entre plusieurs homonymes, mais a omis de le faire par exemple pour *Tümed*, p. 123, col. 1, où il eut fallu distinguer les *Tümed*, du XVI[ème] siècle, des *Tumat* (*Tumad* pour M. H.) de l'époque gengiskhanide nom ignoré à son époque.

D'autres sont relatives aux transcriptions des trois premiers livres où sont données les origines de la famille de Gengis-khan et sa descendance directe. La tradition tardive conservée dans le AKMG donne des formes dialectales (?) ou corrompues dans de nombreux cas en même temps qu'elle donne des différences dans les généalogies qui sont dues pour la plupart à des erreurs de copistes. C'est ainsi que le AKMG (I, 11 r°) donne deux fils à

*Bŏrtä-čino*: l'aîné **Badasana*, le cadet *Badai-čayan*, spécifiant que de **Badasana* est issue la tribu des *Tayičuyut*, les clans mongols descendant de *Badai-čayan*. Il est visible que d'une part cette filiation est en contradiction avec les généalogies les plus anciennes, les *Tayiči'ut* étant le clan issu de *čaraqai-lingqu*, second fils de *Qaidu*, et que d'autre part **Badasana* est un doublet de *Badai-čayan*, résultant d'une mauvaise transcription de ce nom. Le nom du fils de *Badai-čayan* a été lu (I, 11 r°) *Temečin*; comme les traditions anciennes le nomment *Tamača*, il est préférable de le transcrire au moins *Tamačin*, la finale *-čin* provenant d'une mauvaise lecture de l'original, causée probablement par la confusion de ce nom avec un autre du type de *Tämüǰin/Tämüčin*, ainsi qu'on le constate dans Altan Tobči[2], 113, la forme *Tamačin* apparaissant dans Altan Tobci[1], 7[3]. Le fils de *Tamačin*, nommé (I, 11 r°) *Ƒuričil-mergen*, offre un cas semblable, AT[1], 7[4], écrivant *Qoričir-märgän*, AT[2], 113, *Qoričal-märgän*; de toute façon il faut au moins transcrire *Ƒoričil-mergen* dans le système de transcription adopté par M. H. Le AKMG commet une confusion entre le cinquième et le huitième descendant de *Bŏrtä-čino*, nommant les deux personnages *Sali-Ƒaǰiyuu* alors que l'Histoire Secrète les nomme respectivement *Sali-Qača'u* et *Qarču*, et que les chroniques du XVIIème siècle appellent le premier *Sali-Qalčaqu* ou *Sali-Qalǰiqu*, le second *Qaračus*, *Sali-Qalǰaqu* ou *Sali-Qarču*, montrant comment la confusion entre les deux noms s'est effectuée; là aussi, il eut été bon de le signaler.

D'autres noms auraient dû être transcrits avec plus de précision ou être indiqués comme forme sans valeur, puisque erronée:

(I, 11 r°—11 v°) *Dubu-mergen*. — Il serait préférable de lire *Dobu-mergen* dans le système de transcription de M. H. pour être d'accord avec les transcriptions anciennes;

(I, 11 r°—11 v°) *Duu-soqur*. — La transcription *Duusoqor* serait préférable pour les mêmes raisons, „*Duu*" étant une forme apocopée due à la chute du *-a* final à la suite d'une faute de copiste;

(I, 11 r°) *Alima*, *Erike*. — Ces noms ne se sont conservés que dans „Sanang-setsen" sous les transcriptions *Ämlik* et *Ärkä* (*Emlik* et *Erke*).

Certains d'entre eux dont la lecture est difficile, me paraissent devoir être lus d'une autre manière:

(I, 11 r°) *Buyu-qatanggi*, *Buyuǰi-salǰi*. — Malgré la meilleure volonté, je ne vois pas comment lire le premier autrement que *Buyu-qatagi*; quant au second, le copiste a eu un repentir et après avoir écrit *Buyu-salǰi*, il a corrigé en *Buyu⟨ǰi⟩-salǰi* par addition en marge de la syllabe supplémentaire pour être d'accord avec les textes antérieurs, AT[1], 10[13] écrivant *Buquči-šalči*, AT[2], 105, *Buquǰi-salǰi*, „Sanang-setsen", *Buyu-salǰiyu* et *Buqusalčiqu*.

Des erreurs de transcriptions sont dues aux copistes qui ont altéré plus ou moins tacitement les noms de certains personnages:

(I, 12 r°) *Sabiǰi-külüg*. — Il eut été nécessaire de faire précéder ce nom d'une marque quelconque, car il s'agit là non pas d'une variante, mais d'une simple faute de copiste par confusion du *q-* initial et du *s-* initial; ce nom n'a jamais existé vraiment sous cette forme et doit disparaître; il s'agit de *Qabiči-ba'atur*, fils de *Bodončar*, dont le nom a été en plus confondu dans sa seconde partie avec celui de *Qači-külük*; d'ailleurs le texte (I, 12 r°, l. 6 et 7) porte *Sabiǰi-qutluq* comme il porte également *Qačiqutluq*, que M. H. a corrigé tacitement. Si AT[1], 17[4] et „Sanang-setsen" écrivent *Qabiči-baqatur* (*-Bayatur*), AT[2], 117, écrit aussi *Qabiči-külük*, et toutes les chroniques du XVIIIème siècle écrivent *Qači-külük*; la confusion pour la seconde partie du nom est ancienne.

(I, 12 r°) *Bikir-badar*. — Le nom de ce personnage apparaît dans les chroniques du XVIIème siècle: AT[1], 17[11], *Bakir-baqatur*; AT[2], 117, *Bikir-bayatur*; „Sanang-setsen", *Bikar-Baqatur* (*-bayatur*), et même dans certains textes tibétains comme le Debter snom-po, „Annales Bleues" (ed. Roerich, 54), sous la forme *sBi-khir*. L'Histoire Secrète ne le nomme pas et il semble qu'il s'agisse d'un doublet du nom de *Qabiči-bātur*, connu également sous le nom de *Barim-si'iratu-qabiči*.

(I, 12 r°) *Bars-čongqor-doysin*. — L'Histoire Secrète le nomme *Bai-šingqor-doqšin*, comme d'ailleurs AT[1], 19[1], et un manuscrit de „Sanang-setsen"; AT[2], 117, le connaît sous le nom de *Bayisangqor-doysin*; le nom sous la forme où l'a conservée le AKMG est donc très alterée et ne saurait être donnée sans une indication, car en fait il s'agir d'une faute de copiste.

Il n'est pas possible de donner la liste des trop nombreux noms qui auraient demandé au moins une indication ou une marque quelconque pour montrer qu'il s'agit de transcriptions très altérées; par exemple:

(II, 3 v°, 8) *Toryan-sira*. — Lire *Sorqan-sira*, par suite de la confusion du *s-* initial avec le *t-* initial;

(II, 3 v°, 7) *Laqa-bayan*. — Lire **Naqa-bayan*, correspondant à la forme ancienne *Naqu-bayan*;

(II, 3 v°, 9) *J̌ilama*. — Lire **J̌ilme* pour **J̌älmä* (pour M. H. *J̌elme*); je ne vois d'ailleurs comment l'éditeur a pu lire ce nom de cette façon.

M. H. a voulu donner systématiquement les noms rencontrés dans le texte sous les formes ou ils apparaissent, donnant ainsi l'état de la tradition écrite au XVIIIème siècle, il faut en conclure que cette tradition était fortement altérée et que les auteurs des chroniques rédigées à cette époque étaient moins bien renseignés que leurs prédécesseurs du XVIIème siècle. En fait M. H. a eu raison de nous montrer par son index cette situation, mais il eut dû donner les formes erronées avec leur équivalent correct ou avec une marque quelconque indiquant qu'en réalité telle ou telle forme n'existait pas et n'était due qu'à la fantaisie ou à l'ignorance des copistes ou de l'auteur.

Toutes ces remarques n'enlèvent rien au grand mérite qu'a eu M. H. de lire ce texte souvent difficile et grâce auquel cette chronique est enfin accessible. Il a en plus très justement identifié une des sources principales de ce texte en indiquant le Dai yuwan-i kooli comme à la base du texte mongol cité par Siregetü Guosi Dharma; en effet M. H. mentionne dans son index un nom *Kiyun* qu'il fait suivre d'un point d'exclamation; il s'agit tout simplement de la retranscription en mongol, sans doute par le mandchou, de la transcription chinoise paraissant au début du Yuan che sous la forme 奇渥溫 *K'i-yo-wen* (**Kiyo'un* > **Kiyun*), du singulier du nom des *Kiyat*, famille de Gengis-khan, conservée là sous une forme labialisée, le nom des Kiyat étant passé à la forme «moderne» *Kiyot* dans les autres chroniques mongoles du XVII[ème] siècle.

---

**Liang Ch'i-ch'ao: Intellectual Trends in the Ch'ing Period.** (Ch'ing-tai hsüeh-shu kai-lun). Transl. with Introduction and Notes by I. C. Y. Hsü. Foreword by B. I. Schwartz. Cambridge: Harvard University Press 1959. XXII, 147, LII S. gr. 8° = Harvard East Asian Studies, 2. Lw. $ 5.75. — Bespr. von W. Eichhorn, London.

Liang Ch'i-ch'ao's Buch, Ch'ing-tai hsüeh-shu kai-lun, ist ein Versuch, die Hauptströmung der konfuzianischen Geistesrichtung während der Ch'ing-Dynastie darzustellen. Laut Vorwort, das das Datum 1920 trägt, wurde das Werk in 15 Tagen

[1]) Pour les titres des textes cités, voir l'introduction de M. Heissig.

vollendet und war ursprünglich geplant als Einleitung eines größeren Werkes. So wie es ist, bildet es den letzten Teil einer Geistesgeschichte Chinas. Liang versteht die Entwicklung innerhalb der hauptsächlichen, konfuzianischen Richtung der Ch'ing-Periode etwa im Sinne der europäischen Renaissance als „Umwendung zur Antike" (*fu-ku*). Das Werk selbst besteht aus 33 Abschnitten, die vom Übersetzer nochmals in drei Teile zusammengefaßt werden: 1) Frühe Ch'ing-Periode: Schule der „praktischen Staatsführung" usw. 2) Mittlere Ch'ing-Periode: Beherrscht von der Schule „exakter Forschung". 3) Späte Ch'ing-Periode: Neu-Text-Schule u. and. Die erste Periode steht im Zeichen starker Reaktion gegen die abstrakten Lehren der Ming- und Sung-Gelehrten, die jeden Zusammenhang mit der Gegenwart und Wirklichkeit verloren hatten. Ku Yen-wu und die ihm nachfolgenden Gelehrten legen demgegenüber großen Wert auf praktische Studienfächer. Man verstand darunter wohl hauptsächlich Phonetik (Shih-ching) und Textkritik (Shu-ching). Die Unantastbarkeit der Klassiker wird dabei mehr und mehr beseitigt. Auch die traditionelle chinesische Welterklärung mittels Yin, Yang und der „fünf Elemente" wird jetzt einer Kritik unterzogen. (p. 35. Es wäre interessant zu erfahren, wann diese beginnt und welche Formen sie annimmt.) Hinsichtlich der Geschichtsauffassung kommen Gesichtspunkte auf, wie sie sich ähnlich in der fast verschwundenen Wei-Literatur (緯) und wohl auch in den taoistischen T'ai-p'ing-Werken der Han-Zeit vorfinden: „Die späteren Herrscher lenkten allen Profit aus dem Reiche sich selber zu, die Lasten im Reiche aber legten sie der Bevölkerung auf . . ." (Huang Tsung-hsi). Die zweite Periode führt zu einer weitgehenden Exaktivierung der klassischen Studien und gipfelt vornehmlich in Textkritik unter solch führenden Gelehrten wie z. B. Tai Chên. Die dritte Periode leitet schließlich hin zu den Reformern, K'ang Yu-wei usw., in deren Kreisen radikale Zweifel betreffend die Echtheit sämtlicher Klassiker aufkommen. Doch zeigt sich jetzt nun auch völlig klar, daß diese geistige Strömung trotz aller Betonung des Praktischen keinerlei Kontakt mit dem wirklich werktätigen Volke herzustellen imstande war und eben doch wieder in der weltfremden Atmosphäre konfuzianischer Studierstuben befangen bleibt.

Es ist sicher ein Verdienst des Übersetzers, Immanuel C. Y. Hsü, dieses Werk dem westlichen Leserkreis erschlossen zu haben, insofern es wertvolle Aufschlüsse hinsichtlich der wenig bearbeiteten Geistesgeschichte einer wichtigen historischen Epoche Chinas bietet. Andererseits aber bringt es doch nur einen sehr begrenzten Ausschnitt dieser und, wenn man an die Anzahl der Träger dieser Geistesbewegung denkt, die geistige Haltung einer im Volksganzen verschwindenden Minorität.

Es wäre meiner Ansicht nach ferner von großem Interesse gewesen, wenn im Vorwort oder in der Einleitung der Versuch gemacht worden wäre, diese ganze Bewegung, deren Vertreter ja wohl fast ausschließlich Gelehrte der Yangtsetal-Provinzen (besonders Kiangsu, Anhui usw.) waren, mit dem Hintergrund des dort aufkommenden und um seine Existenz ringenden privaten Kapitalismus in Verbindung zu bringen. Die Geisteshaltung der Vertreter des sog. Amtskapitalismus wie Tsêng Kuo-fan und der konfuzianischen, mandschurischen Bürokratie in Peking würde damit vielleicht im rechten Lichte erscheinen. Doch hätte dies wohl und noch mehr natürlich die Einbeziehung der riesenhaften religiös-sozialen Geistesströmungen im Volke, die in den Aufständen zutage treten, den engen Rahmen des Werkes zu sehr gesprengt. Dem Werke ist neben den am Ende nach Kapiteln zusammengefaßten Anmerkungen ein Index sowie ein Glossar mit chinesischen Zeichen (leider mit einem unangenehmen Schreibfehler 公 statt 工, p. 50, Sp. 1 ob.) beigegeben.

**Feuerwerker**, Albert: **China's Early Industrialization.** Sheng Hsuan-Huai (1844—1916) and Mandarin enterprise. Cambridge/Mass.: Harvard University Press 1958. XV, 311, XXXII S. gr. 8° = Harvard East Asian Studies, 1. Lw. $ 6.50.— Bespr. von M. Claire Bergère, Paris.

Cet ouvrage étudie l'organisation des premières entreprises de type moderne, créés en Chine dans la seconde moitié du 19e siècle et au début du 20e. L'originalité de cette organisation réside dans le caractère mi-public, mi-privé des entreprises qui sont contrôlées par des fonctionnaires, mais gérées par des particuliers (*Kuan-tu shang-pan*). La plupart de ces entreprises ont été fondées ou animées par Sheng Hsuan-huai, qui a essayé de concilier une compréhension assez large des techniques économiques de l'occident, avec le respect des cadres traditionnels sociaux et institutionnels de la Chine.

C'est dans le cadre d'un pays peu industrialisé — la Chine à la fin de la dynastie des Ch'ings — que se développent les entreprises «*Kuan-tu shang-pan*». Dans la mesure où ces entreprises sont contrôlées par des fonctionnaires, elles dépendent, non du gouvernement central, mais de gouverneurs généraux tels que Li Hung-Chang ou Chang Chih-tung, qui, profitant du déclin du pouvoir impérial à la fin du 19e siècle, contrôlent à leur profit de vastes portions du territoire chinois. Ces gouverneurs procurent aux entreprises qu'ils patronnent, des monopoles et des prêts d'état. Mais le secteur privé, et en particulier, le capital des notables ruraux, et des marchands compradores, joue le rôle essentiel dans le financement de ces compagnies.

Monsieur A. Feuerwerker étudie ensuite le cadre idéologique et institutionnel dans lequel s'inscrit ces tentatives d'industrialisation. A la différence de ce qui s'est passé ou Japon, le gouvernement Mandchou, très affaibli, n'est guère désireux, ni capable d'appuyer ces tentatives; les marchands enrichis achètent des titres de fonctionnaires et s'intègrent à la société traditionnelle; seuls quelques «compradores» constituent un élément dynamique, mais dont le rôle reste limité.

Puis l'auteur retrace la vie et la carrière de Sheng Hsuan-huai (1844—1916), qui fut à la fois un haut fonctionnaire et un grand homme d'affaire.

C'est lui qui organise et dirige les principales entreprises «*Kuan-tu shang-pan*»: La «China Merchants' Steam Navigation Company» (1871), «L'Administration Impériale des Télégraphes» (1880), les usines de coton «Hua Sheng» (1893), les haut-fourneaux d'Hanyang (1896), la «Banque Impériale de Chine» (1896). Il cumule ces responsabilités économiques, sans renoncer aux fonctions de la hiérarchie mandarinale. Sheng achève sa carrière comme directeur général de chemins de fer, puis comme président du Ministère des Postes et Communications (1911). Mais par les relations qu'il entretient avec sa famille, par les attaches qu'il conserve avec les notables de son Kiangsu natal, par sa préférence pour les investissements fonciers, par la maniére dont il n'hésite pas à rançonner ses entreprises, Sheng Hsuan-huai, malgré son désir de moderniser l'industrie chinoise, reste un homme de l'ancienne Chine.

Dans les chapitres suivants, l'auteur étudie en détail l'organisation et l'histoire de la «China Merchants' Steam Navigation Company» et plus rapidement celles de l'Administration Impériale des Télégraphes», des usines «Hua Sheng» et de «la Banque Impériale de Chine». De ces analyses il ressort que, dans la collaboration qui s'établit à l'échelon directorial entre fonctionnaires et hommes d'affaires, les premiers exercent une influence prépondérante.

Monsieur A. Feuerwerker conclue sur l'échec des entreprises «*Kuan-tu shang-pan*». Cet échec est lié à celui, beaucoup plus général de l'industrialisation de la Chine et s'explique par l'incompatibilité fondamentale des institutions et de l'état d'esprit traditionnels d'une part, et des impératifs d'une économie moderne d'autre part.

---

**Hansford, S. Howard, Prof.: The Seligman Collection of Oriental Art.** Vol. I: Chinese, Central Asian and Luristan Bronzes and Chinese Jades and Sculptures. London: The Arts Council of Great Britain / Lund Humphries 1957. XIII, 133 S. mit 15 Abb., 80 Taf. 4°. £ 8.8.—. Bespr. von Rose Hempel, Hamburg.

Dem Art Council of Great Britain ist es zu danken, daß eine der wichtigsten Privatsammlungen orientalischer, vornehmlich chinesischer Kunst in England, die Collection des verstorbenen Prof. Charles Gabriel Seligman und Mrs. Seligman's in repräsentativer Form veröffentlicht wurde. Zunächst liegt der 1. Band des Werkes vor, das die chinesischen, Luristan- und Ordos-Bronzen, die chinesischen Jadearbeiten und Skulpturen in der Bearbeitung des bekannten Sinologen und Prof. für chines. Kunst und Archäologie der Universität London, S. Howard Hansford, vorführt. Der 2. Teil (Keramik), dessen Erscheinen noch zu erwarten ist, wird von John Ayers vom Victoria-und-Albert-Museum verfaßt.

Es ist von bleibendem Wert für Wissenschaft und Forschung, daß mit diesem Bande die traditionelle Reihe der als Nachschlagewerke unentbehrlichen Standardkataloge der großen englischen Sammlungen fortgesetzt wird, wie „The George Eumorfopoulos Collection" (bearbeitet von W. Perceval Yetts und A. L. Hobson, London 1925—1932), „Chinese Pottery and Porcelain in the Collection of Sir Percival David" (bearb. von A. L. Hobson, London 1934), „The Cull Chinese Bronzes" (bearb. von W. Perceval Yetts, London 1939).

Die Sammlung Seligman, deren bedeutendste Objekte z. T. durch Einzelveröffentlichungen und Ausstellungen, zuletzt in: „Mostra d'Arte Cinese", Venedig 1954, und „The Arts of the Ming Dynasty", London 1957, bekannt wurden, umfaßt 14 chines. Sakralbronzen, darunter ein seltenes Pou (A. 4) der 1. Stil-Phase (Shang-Yin, Früh-Chou); eine Glocke (A. 23) und wohl auch das Hu (A. 25) der 2. Phase (Mittlere Chou-Zeit); eine Glocke (A. 24) und ein Fu (A. 26) der 3. Phase und sechs größere Bronzen der Han-Zeit. Darüber hinaus aber fällt besonders die gute Auswahl an Zier- und Beschlagstücken wie an Waffen auf, für die der Sammler wohl eine besondere Vorliebe besaß. Beachtenswert ist die Sammlung von 24 Spiegeln der Han bis T'ang-Zeit, dabei Nr. A. 70 ein schönes Exemplar der P'ing-t'o-Technik (Lackgrund mit Gold- und Silbereinlagen). Bronzene Zierrate und Waffen des Ordos- und Luristan-Typs bilden eine eigene Gruppe, die aber kaum Exzeptionelles bietet. Unter den Jades kann man auf das sehr frühe Zierstück in Gestalt einer Eule (B. 10) hinweisen und auf den Becher in Form zweier Enten aus der Ming-Zeit. Von den Plastiken sei die bronzene Statuette eines stehenden Buddha, datiert 1396, als eins der bekanntesten Objekte der Sammlung genannt (A. 91). Aber auch das Fragment eines sitzenden Bodhisattva in Stein des Wei-Typs (C. 2), die Steinplatte mit der Figur einer Tänzerin in versenktem Relief, wohl aus der T'ang-Zeit (C. 4), und der sitzende Bodhisattva in Eisenguß, Korea wohl 11. Jh., (C. 13) verdienen Aufmerksamkeit.

In hohem Maße aber sind die 4 Einführungskapitel lesenswert, die Hansford den 4 Abschnitten des Werkes voransetzt. Mit fundierter Sachkenntnis und ohne eigenwillige Interpretationen, was man gerade bei englischen Publikationen dieses Ranges immer wieder anerkennen kann, gibt Vf. die knappe und auf das Wesentliche beschränkte Zusammenfassung dessen, was die Wissenschaft 1957 zu jeder der Kategorien aufzuzeigen in der Lage war.

Bei der Katalogisierung der Objekte, die bis auf wenige in ausgezeichneten Schwarz-Weiß-Reproduktionen und einer Farbtafel (Fang I, Bronzegefäß A. 1) abgebildet sind, legt Vf. weniger Gewicht auf die ausführliche Beschreibung, als auf eine gründliche Erläuterung und Übersetzung der Inschriften. Eine interessante Deutung des Charakters „Ya-hsing" als Zeichen bzw. Plan einer Grabanlage, im Gegensatz zu B. Karlgrens Interpretation als „ancestral temple object" (p. 46) bringt Vf. ausführlich bei dem Chüeh (A. 5). In der Bezeich-

nung der Stilphasen und Ornamentik der Sakralbronzen folgt er Yetts und nicht der heute vielleicht gebräuchlicheren Terminologie B. Karlgrens.

Die Datierungen, so der Ordos-Bronzen, der frühen und späten Jades, der Plastik, gibt Vf. mit äußerster Vorsicht, wiewohl er ein reiches Vergleichsmaterial heranzieht. Auch die Bibliographie ist derart zusammengestellt, daß allein zuverlässige und grundlegende Publikationen in europäischen Sprachen aufgeführt wurden.

---

**Kono**, Bairei: **Eisvogel und Päonie.** Japanische Meisterholzschnitte mit naturkundlichen Erläuterungen von Prof. Dr. Heinrich Dathe und einem Vorwort von Dr. Walter Böttger. Leipzig: Prisma-Verlag [1959]. XI, 69 S. m. 48 farb. Taf. gr. 8°. Lw. DM 10.40. — Bespr. von D. Seckel, Heidelberg.

Das hübsch ausgestattete Buch bietet unter einem nicht sehr sinnvollen Titel eine Auswahl aus dem Holzschnittalbum mit hundert Vogelbildern von einem in der 2. Hälfte des 19. Jh. führenden japanischen Maler, Kōno Bairei 幸野楳嶺. Wie so viele derartige Bücher älterer Zeit wollte gewiß auch dieses nicht nur der genießenden Betrachtung, sondern vor allem als Vorlage für Malbeflissene dienen. So steht es in der Tradition, die in China (und dann in Japan) von den Mallehrbüchern der „Zehnbambushalle" und des „Senfkorngartens" ausging. Die Bilder, die jeweils eine Vogelart in ihrer durch Pflanzen angedeuteten Lebenswelt zeigen, sind mit kräftiger, oft etwas grober Pinseltechnik gemalt und mit Grau und Ockerrosa in je zwei Tonstufen koloriert — also in einem nach ostasiatischen Begriffen sehr einfachen, billigen Farbdruckverfahren, wie es für ein an weiteste Kreise sich wendendes Bilderbuch paßte. Gemessen am ostasiatischen Maßstab sind die Bilder selbst von mittlerer Qualität und repräsentieren ein handwerklich tüchtiges Epigonentum. Wieweit sie die Originalvorlagen Baireis getreu wiedergeben, steht dahin; in seinen Gemälden hat er weit höheres Niveau.

Die Einleitung von Walter Böttger schildert vor allem die Technik des Farbholzschnitts, geht auf die Ikonographie der Naturmotive sowie auf die Rolle derartiger Bücher als Malvorlagen ein wenig ein und fügt ein paar Worte über den Meister an.

Dieser wird als Holzschnittmeister und „auch Maler" bezeichnet, war aber in erster Linie Maler, und zwar ein sehr einflußreicher, hat er doch 1878 die Malakademie in Kyōto begründet, wo so große Künstler wie Takeuchi Seihō 竹内栖鳳 (1864—1942) und Kawai Gyokudō 川合玉堂 (geb. 1873) studierten; er überlieferte an dem entscheidenden und gefährlichen Übergang zur japanischen Moderne die großen Traditionen sowohl der Maruyama/Shijō-Schule 圓山四條派 wie des *bunjin-ga* 文人畫 an die jüngere, im 20. Jh. führende Generation. Bairei war nicht „um die Wende des 19./20. Jhs." tätig, sondern lebte von 1844—95. Diese Tatsachen hätten sich leicht aus japanischen und englischsprachigen Nachschlagewerken, z. B. dem kürzlich neu herausgegebenen „Index of Japanese Painters" (Tōkyō 1958), oder aus einem auch im Abendland so bekannten Buch wie H. Minamoto's „Illustrated History of Japanese Art" (Kyōto 1935), S. 229, entnehmen lassen, hätte der Vf eine ausreichende Bibliothek zur Verfügung. Auch die Angabe des Erscheinungsjahrs des Vogelbuchs wäre, falls feststellbar, erwünscht gewesen.

In dem Abschnitt über die Farbholzschnitt-Technik sagt der Verf., die Chinesen hätten neben Holz- auch Stein- und Metallplatten benutzt, und fällt damit einer längst widerlegten These des auch sonst heute weitgehend überholten, auf Schritt und Tritt unzuverlässigen Julius Kurth zum Opfer. — Bei der Entstehung des ostasiatischen Holzschnitts spielte neben den vom Verf. erwähnten Papierabklatschen von Steinreliefs (und namentlich -inschriften!) auch der Stempelschnitt und der Schriftdruck eine große Rolle. — Japanische Holzschneider (Platten- oder Formschneider) bleiben keineswegs immer namenlos, sondern werden bisweilen mit den Druckern zusammen auf Holzschnitten erwähnt. Verlagsnamen erscheinen dort nicht „allenfalls" auch, sondern sind sehr häufig eindeutig genannt, freilich meist in Form ihrer Signets, in Holzschnittbüchern auch mit ihren Namen (und oft ihrer Adresse) im Impressum. — Die symbolische Bedeutung der Pflaumenblüte ist nicht einfach „Schönheit"; ihre vielfältigen, vor allem mit Neujahr und Frühling zusammenhängenden Bedeutungen können hier nicht erörtert werden.

Ertragreicher, und zwar sowohl für die Naturkunde wie die Kunstikonographie Japans, sind die ausführlichen ornithologischen und botanischen Erläuterungen, die jedem Bild beigegeben sind, die der Ref. aber fachlich nicht beurteilen kann. Noch nützlicher wären sie, wenn die auf den Bildern in chinesischen Zeichen und bequemerweise sogar in Katakana beigeschriebenen japanischen Vogelnamen in Lateinschrift transkribiert wären. Leider wird über die Symbolbedeutung mancher dieser Vögel nichts gesagt, auch nichts darüber, warum gerade bei der Taube durch den Pfosten eines *torii* 鳥居 der sakrale Bereich eines Shintō-Tempels angedeutet ist.

Ich habe manches kritisch angemerkt, obwohl sich das Buch an weitere Kreise wendet und nicht zur Fachliteratur im engeren Sinne gehört; denn ich meine, auch solche Publikationen sollten — in ihrem bescheidenen Rahmen — doch so exakt wie möglich sein und dem Benutzer ohne Aufgabe ihres Charakters das denkbar größte Maß an Information bieten. Jede „populäre" Veröffentlichung auf dem so spärlich beackerten Feld ostasiatischer Studien sollte gleichzeitig immer — sei es auch in stillen und „nebenbei" — fürs Fach etwas abwerfen. In seinem naturwissenschaftlichen Teil tut dies Buch es wenigstens für den Kultur- und Kunsthistoriker in dankenswerter Weise.

---

## *Afrikanistik*

**Hintze**, Ursula: **Bibliographie der KWA-Sprachen und der Sprachen der Togo-Restvölker.** Berlin: Akademie-Verlag 1959. VI, 102 S., 11 Falt-Ktn. 4° = Deutsche Akademie d. Wissenschaften zu Berlin, Institut für Orientforschung, Veröffentlichung Nr. 42. Kart. DM 59.—. Bespr. von E. Dammann, Berlin.

Die Verfasserin, eine Schülerin von Diedrich Westermann, legt mit diesem Buch das Ergebnis einer längeren und zum Teil mühsamen Arbeit vo

Wenn man bedenkt, daß die ersten Publikationen in den Kwa-Sprachen in das 17. Jahrhundert zurückgehen, kann man ermessen, wieviel Spürsinn und Ausdauer dazu gehört, eine wenigstens einigermaßen vollständige Bibliographie zu schaffen.

Das Buch ist übersichtlich gegliedert. Nach einer allgemeinen Einleitung, in der eine kurze Beschreibung des Gebietes der behandelten Völker und ihrer Kultur gegeben wird, folgt eine allgemeine Bibliographie. Ihr schließen sich die bibliographischen Übersichten folgender Sprachengruppen an: Lagunen-Sprachen, Guang, Akan, Gã-Adaŋme, Ewe, Yoruba, Nupe, Edo, Igbo, Togo-Restsprachen. Eine Übersicht über bisher erschienene Bibliographien und ein Verfasserindex beschließen die Arbeit. Von besonderem Wert sind elf beigegebene Karten, die eine gute Übersicht darbieten. So ist ein Buch geschaffen, das zum Handwerkszeug aller gehört, die sich mit den Sprachen Oberguineas befassen. Bei einer eventuellen Neuauflage oder bei ähnlichen Arbeiten wäre auch ein Index der behandelten Sprachen angebracht. Dabei könnte dann neben dem von den Europäern oder von der Sprachwissenschaft gebrauchten Namen, z. B. Gonja, auch die einheimische Benennung, z. B. Agbanyí, angegeben werden.

Bei einer Arbeit, die über 1000 Titel umfaßt, ist es nicht verwunderlich, wenn hier und da kleine Unstimmigkeiten auftauchen. Dabei sei auf das verwiesen, was der beste Kenner dieser Sprachen, E. Rapp, in der Zeitschrift für Phonetik und allgemeine Sprachwissenschaft Band XIII, geschrieben hat. Für das Gã könnte noch auf eine etwa 1826 erschienene Übersetzung der Bergpredigt „Jesu Biergpraediken oversat i det Accraiske Sprog, med nogle Tillaeg af Luthers lille cathecismus" aufmerksam gemacht werden, die nach freundlichem Hinweis von H. Debrunner mit einem Vorwort von Bischof Münter versehen wurde und im Rigsarkivet in Kopenhagen aufbewahrt wird. Die Übersicht über die Ewe-Literatur könnte durch zahlreiche Titel vermehrt werden, die sich bei A. W. Schreiber, Bausteine zur Geschichte der Norddeutschen Missions-Gesellschaft, Bremen 1911, S. 90—99 finden.

## Zeitschriftenschau

(Die Herren Verfasser von einschlägigen Aufsätzen, besonders in abgelegeneren Zeitschriften, werden, um ihre Aufnahme in die Zeitschriftenschau zu sichern, um Einsendung eines Sonderabzuges gebeten.)

* = Besprechung: Der Besprecher steht in ( )

**Acta Orientalia** 25 1960:

1—2 1—14 Kaare Grønbech †, The Steppe Region in World History. III (Forts. zu 23, S. 43—56 u. 24, S. 15 bis 28. "We are now in a position to answer the initial question why the Steppe has always been a cause of unrest to its neighbours from the Pacific to the Mediterranean. It is, in part, due to overpopulation, not in the steppe zone itself, but rather in Central or Eastern Siberia, in which case it manifested itself as migrations into China, Transoxania or Europe. In part it is also due to cultural instability, when the unrest normally took on the shape of predatory raids and only under exceptionally favourable circumstances, such as political dissolution in China, developed into conquests of certain marginal areas. But this survey of the history of the Steppe poses still another question: Why has the Steppe, which for several thousand years was the standing terror of its neighbours, now ceased to be a cause of anxiety? . . . In the course of the last few centuries the Steppe has been inexorably encroached upon by tenacious peasants from the West and the South and in the last instance also from the North. The realm of the Steppe culture is dwindling fast, and an epoch in the history of mankind is drawing towards its close."). — 15—28 Paul G. Brewster, The "Bâzihâ-ye Irani" of Bahār (Malek os-Choarā) (über 8 in Persien heimische Gemeinschaftsspiele, nach einer Beschreibung des 1951 verstorbenen Dichters Bahār, mit biographischen Notizen über den Verfasser). — 29—42 Giuseppe Botti und Aksel Volten, Florentiner Fragmente zum Texte des Pap. Insinger (12 fragmentarische Texte eines demotischen Weisheitsbuches, ausgegraben 1931 in Tebtynis. Umschrift, Übersetzung, Anmerkungen). — 43—111 Karl-G. Prasse, Notes sur la Langue Touarègue, d'un séjour à Tamanrasset (eingehende Untersuchungen zur Laut- und Akzentlehre. Anschließend 9 Texte nach A. Hanoteau "en une tăhaggart rigoureusement pure"). — 112—20 Søren Egerod, Meng Tsï's and Chuang Tsï's Parting Words ("As a small point in question we shall attempt to read — and translate — the passages referred to as written by the philosophers themselves. Thus read the final chapters of Meng Tsï and Chuang Tsï cannot help but impress the unprejudiced reader by what appears to be an strong personal appeal." Meng Tsï VIII B38 und Chuang Tsï XXXIII F (93/33/62—93/33/69), übersetzt, mit Anmerkungen). — 121—70 Erik Haarh, The Identity of Tsu-Chih-Chien, the Tibetan "King" who died in 804 AD (The death of Khri-sroṅ-lde-btsan. His sucessors according to Tibetan and Chinese records. The history of his sons. Tsu-chih-chien. "The Chinese Tsu-chih-chien was identical with the Tibetan Mu-rug-btsan-po, who acted as the guardian of Sad-na-lags, i. e. as the king de facto beside the legitimate shadow-king, in the years 799—800 AD until he was murdered in 804 AD by a member of the sNa-nam clan. . . With the removal of Mu-rug-btsan-po, the main obstacle to the Buddhist influence upon the Tibetan government was eliminated"). — 170f. Mesrob K. Krikorian, A further Argument about "Annakum" (Armenisch *ānāk*. Vgl. 24, S. 83—94). — 173—81 Books sent to the Editor, u. a. *W. A. C. H. Dobson, Late Archaic Chinese (Søren Egerod). R. Paret

**Al-Mašriq** 53 1959:

3 305—37 A. Šablī, al-Āṯār al-maṭwīya (Forts. von al-Mašriq 49 385—410: Geschichte des Klosters Mār Miḫā'īl in Ğarṣāf nach dem Klostertagebuch des verstorbenen Abtes Yūsuf Blaïbel, eines Verwandten des durch seine Maronitengeschichte bekannt gewordenen Louis Blaïbel [vgl. zuletzt hier S. 196—233]. Hier die Geschichte des Klosters, das seit seiner Gründung 1756 von Angehörigen der Familie Blaïbel geleitet wird, bis 1847). — 338—69 B. Mas'ad, al-Maǧma' al-baladī alladī 'aqadahu al-batriyark Būlus Mas'ad bi-amr al-bābā Biyūs at-tāsi' fī Dair Šaiyidat Bakarkī sanat 1856 (Forts. von S. 69—100. Weitere Urkunden [nr. 10—17]: Papst Benedikt XIV. über die Gliederung der Diözesen; Sitze der maronitischen Erzbischöfe und Bischöfe; Zeremonien während der Synode; Papst Pius VI. zu den Rechtsverhältnissen der Maroniten, u. a.). — 370—7 B. Sārah, Waṯā'iq unuf (1. Arabische Übersetzung zweier türkisch aufgesetzter Schreiben Katharinas II. vom Februar 1788 an die Paschas von Ägypten, in denen sie ihnen Befreiung von der Pforte durch Entsendung einer starken Flotte verspricht; aber Ismā'īl Bey schickt die Briefe nach Stambul; 2. Schreiben des P. Anṭūn Mārūn v. J. 1816 an den

Patriarchen Yūḥannā al-Ḥulw wegen schlechter Behandlung von koptischen Notabeln durch die ägyptischen Behörden). — 378—93 A. van den Branden, À propos d'une nouvelle chronologie sud-arabe (kritische Stellungnahme zu den beiden Veröffentlichungen von Jacqueline Pirenne, *La Grèce et Saba* und *Paléographie des Inscriptions sud-arabes*). — 394—432 Taʿrīf ʿan al-kutub. *Ġ. Ġabr, Ġabrān. Sīratuhu wa-adabuhu wa-falsafatuhu wa-rasmuh (I. ʿA. Ḫalīfa). — *R. Bābū Isḥāq, Madāris al-ʿIrāq qabl al-islām (ders.). — *Š. Ġabrī, Muḥāḍarāt ʿan Muḥammad Kurd ʿAlī (ders.). — *M. Ġawād, al-Mabāḥiṯ al-luġawīya fī l-ʿIrāq (ders.). — —*ʿAbdarrazzāq as-Sanhūrī, Maṣādir al-ḥaqq fī l-fiqh al-islāmī (ders.). — *ʿAlī al-Ḫafīf, Muḥāḍarāt fī asbāb iḫtilāf al-fuqahāʾ (ders.). — *Abū Ḫaldūn Sātiʿ al-Ḥuṣrī, al-Bilād al-ʿarabīya waddaula al-ʿuṯmānīya (ders.). — *G. T. Milik, Iktišāfāt ʿašr sinīn fī barrīyat Yahūḍā (P. Mouterde). — *G. R. Driver, Canaanite Myth and Legend (L. Ṣābū). — al-Qurʾān wat-Taurāt (zu mehreren Veröffentlichungen von H. Zakharias, der den Islam als verfälschtes Judentum hinstellt) (M. Alār). — *Ch. Pellat, Le Kitāb at-Tarbīʿ wa-t-Tadwīr de Ǧāḥiẓ (H. Fleisch).

4/5 433—54 Y. Ziyāda, al-Qass al-ḫūrī Yūsuf Iskandar al-Qurṭubāwī (8. 1. 1658—20. 5. 1693, war Sekretär des Patriarchen ad-Duwaihī. Die Frage, ob er der Verfasser einer Geschichte der Familien von Qurṭubā [in Syrien] sei, muß trotz allen Einwänden [bes. des Baš'alānī und Kafarnīsī] bejaht werden). — 455—86 A. Šablī, al-Āṯār al-maṭwīya (Forts. von S. 305—37: Klostergeschichte von 1850—1896 [Schluß]). — 487—518 B. Masʿad, al-Maǧmaʿ al-baladī alladī ʿaqadahu al-batriyark Būlus Masʿad bi-amr al-bābā Biyūs at-tāsiʿ fī Dair Saiyidat Bakarkī sanat 1856 (Forts. von S. 338—69. Weitere Urkunden [nr. 17 Schluß — 21]: Schreiben des maronit. Patriarchen, der Erzbischöfe und Bischöfe an Pius IX. mit der Bitte um Bestätigung der Landessynode vom 11. 4. 1856; Erlaß dieses Papstes zum Dogma von der Unbefleckten Empfängnis [1854], u. a.). — 519—50 F. Taoutel, Waṯāʾiq taʾrīḫīya ʿan Ḥalab 4: Aḫbār al-mawārina wa-mā ilaihim 1850—1862 (Forts. von S. 234 bis 65. Weiteres über die Christenverfolgungen in Aleppo 1850, Tod des Metropoliten Būlus Arūtīn, innere Verhältnisse der maronitischen Diözese, die Greuel von 1860 in Damaskus). — 551—6 Ḥ. Zaiyāt, al-Liḥā fī l-islām (Forts. von al-Mašriq 52 678—95: das Ziehen, Hin- und Herbewegen und Versengen des Bartes; der Bart in Spottversen und dichterischen Vergleichen). — 557—78 ʿĀ. Tāmir, al-Ismāʿīlīya wal-Qarāmiṭa (beide Bewegungen sind ursprünglich identisch, trennen sich dann und treten später philosophisch und dogmatisch wieder zusammen. Die vorliegende Untersuchung ist rein historisch und betont die verschiedenen Formen der Ismāʿīlīya in Syrien, Yemen, Persien und dem Maġrib, der Qarmaṭen in ʿIrāq, Baḥrain und Ägypten). — 579—608 Taʿrīf ʿan al-kutub. *Šifāʾ as-sāʾil li-taḥḏīb al-masāʾil li-Ibn Ḫaldūn (Verbesserungen I. ʿA. Ḫalīfas zu seiner Ausgabe des Werkes, Beyrouth 1959). — *Kitāb al-buḫalāʾ lil-Ǧāḥiẓ, ṭabʿat Dār al-Yaqẓa al-ʿarabīya bi-Dimašq (Rušdī al-Ḥakīm). — *J. Fück, ʿArabiya, Recherches sur l'histoire de la langue et du style arabe (H. Fleisch). — *H. Pérès, aš-Šiʿr al-andalusī bil-luġa al-ʿarabīya al-kitābīya fī l-ǧīl al-ḥādiya ʿašar (I. ʿA. Ḫalīfa). — *Risālatāni li-Ibn al-Anbārī ed. Saʿīd al-Afġānī (F. Q.). — *Ph. Lippens, Expédition en Arabie centrale (H. Charles). — *M. Bouyges, Essai de chronologie des oeuvres de Al-Ghazali (I. ʿA. Ḫalīfa). — *H. Fleisch, L'arabe classique (F. Q.).

6 609—38 Y. I. Yazbik, Walīy min Lubnān (der „Heilige" ist der 884/1479 gestorbene, einer altangesehenen, ursprünglich aus Maʿarrat an-Nuʿmān stammenden Familie angehörende Amīr as-Saiyid Ǧamāl ad-dīn ʿAbdallāh at-Tanūḫī, der von Muslimen und Christen und besonders von den Drusen verehrt wurde. Hier die Edition seiner von Ḥamza b. Aḥmad b. Sabāṭ al-Ġarbī [GAL S II 42] verfaßten Vita nach Hs Paris Arab. 1821). — 639—57 V. Minorsky, Īrān: muʿāraḍa, istišhād, ṭaura (Übersetzung von *Iran: Opposition, Martyrdom, and Revolt* in: Unity and Variety in Muslim Civilization ed by G. E. von Grunebaum, Chicago 1956, S. 183—206). — 658—78 F. Taoutel, Karam Malḥam Karam, al-muʾallif al-qiṣaṣī wal-munšiʾ al-ḫaṭīb (Leben und Werke dieses Schriftstellers [geb. in Dair al-Qamar 1903, gest. in Beirut 1959]. Von seinen zahlreichen Erzählungen, in denen er historische Stoffe bevorzugt, werden die folgenden analysiert: 1. *Umm al-banīn* [die bekannte Gattin des Omaijaden al-Walīd b. ʿAbdalmalik], 2. *Ṣaqr Quraiš* [= der spanische Omaijade ʿAbdarraḥmān I.], 3. *Qahqaha al-Ǧazzār* [ein Bosniak unter den Mamluken], 4. *aḍ-Ḍifāf al-ḥumr* [„Die roten Ufer", spielt in Assyrien und Phönizien], 5. *Wā Muʿtaṣimāh!* [die unruhige, von Kriegen und Aufständen erschütterte Regierung al-Muʿtaṣims. Der Titel ist der historische Hilferuf der in byzantinische Gefangenschaft geratenen Raiḥāna bint Ibrāhīm, der ihrem Vetter al-Muʿtaṣim zu Ohren kam, worauf dieser seinen berühmten Zug nach Amorium unternahm], 6. *Aṭyāf min Lubnān* [Sammlung von 6 Erzählungen]. Über den Autor kurz GAL S III 391f.). — 679—90 F. Ġabr, Muškilat al-maʿrifa baina Arisṭū wal-Ġazālī: Arisṭū wal-Ġazālī (der vorliegende Aufsatz bildet die Einleitung zu einer Serie von 5 Studien zum Problem des Erkennens. 1. Das reine Denken nach Art des Aristoteles ist für den religiös gebundenen Ġazālī letztlich unmöglich; 2. seine Logik und Erkenntnistheorie schöpft beständig aus der griechischen und speziell der aristotelischen Philosophie, doch zwingt ihn der Geist [*ʿabqarīya*] der arabischen Sprache zu andersartigen Denkformen und Begriffsbildungen). — 291—6 A. van den Branden, Inscriptions protosinaïtiques (Nachtrag zu *Le déchiffrement des inscriptions protosinaïtiques* in al-Mašriq 52 361—405). — 697—709 M. Ṯābit, ad-Dīn ʿinda š-šuʿūb al-muġraqa fī l-badāwa (gemeint: die Religion der Primitiven allgemein, phänomenologische Betrachtung). — 710—25 Taʿrīf ʿan al-kutub. Kurze Anzeige einiger neuer, hauptsächlich Beiruter Publikationen durch ʿĀrif Tāmir, z. B. *Rasāʾil Iḫwān as-Ṣafāʾ*; Balāḏurī, *Futūḥ al-buldān*; Ibn al-Qūṭīya, *Taʾrīḫ iftitāḥ al-Andalus*; Ibn Ḫaldūn, *ʿIbar*; Ilyā Ḥāwī, *Ibn ar-Rūmī*. — *Ibn al-Ḥaiyāṭ, Dīwān ed. Ḫalīl Mardam Bek (I. ʿA. Ḫalīfa). — 726—32 Fahāris al-Mašriq.

54 1960:

1 3—32 F. Taoutel, Waṯāʾiq taʾrīḫīya ʿan Ḥalab 4: Aḫbār al-mawārina wa-mā ilaihim 1862—1947 (Forts. von 53 519—50 und Schluß: die Metropoliten Būlus Ḥakīm 1882—88, Ġarmānūs aš-Šamālī 1892—95, Yūsuf Diyāb 1896—1912, Mīḫāʾīl Aḫras 1913—45). — 33—40 R. Naḫla, Maʿānī asmāʾi aʿlāmin lil-ašḫāṣ (alphabetisches Verzeichnis von 222 arab. Personennamen mit Erklärung. Die Liste bildet den 9.Abschnitt des bei der Imprimerie Catholique im Druck befindlichen Buches *Garāʾib al-luġa al-ʿarabīya*). — 41—67 A. Šablī, al-Ḫūrʾusquf Arsāniyūs al-Fāḫūrī (maronitischer Chorbischof, 1881—1956. Nachruf). — 68—91 F. Ġabr, Muškilat al-maʿrifa baina Arisṭū wal-Ġazālī 2: al-Manṭiq ʿinda Arisṭū wal-Ġazālī, 3 (al. S. 80): Baina tasǧīl al-wāqiʿ wa-tanẓīm al-ʿaqīda (Forts. von al-Mašriq 53 679—90. Für Aristoteles ist die Logik ein Instrument des auf Tatsachen gerichteten reinen Denkens, für Ġazālī ein Mittel zur Systematisierung des religiösen Dogmas). — 92—104 A. van den Branden, Nouveaux textes lihyanites de Philby-Bogue (29 altlihyānische Graffiti aus Midian, wohl vor 3. Jh. v. Chr. nach Kopien vom Jahre 1953. Außerdem brachten die beiden Reisenden noch 368 thamudenische Inschriften mit, die später veröffentlicht werden sollen, sowie südarabische, nabatäische und griechische Inschriften). — 105—28 Taʿrīf ʿan al-kutub. *Qānūn al-muḥākamāt al-kanasīya (I. ʿA. Ḫalīfa). — *Histoire Universelle des Missions Catholiques, publiée sous la direction de Mg S. Delacroix I—IV (ders.). — *ʿĀ. Tāmir, Min al-mašriq ilā l-maġrib (ders.). — *G. Tchalenko, Villages antiques de la Syrie du Nord. La massif du Bélus à l'époque romaine (R. Mouterde). — *C. H. Kraeling, The Excavations at Dura-Europos, Final Report VIII, Part I, Th

Synagogue (ders.). — *ʿÂ. Tāmir, ʿAlā abwāb al-maut I. ʿA. Ḥalīfa). Albert Dietrich

**Annales du Service des Antiquités de l'Egypte** 56 1959:

1—30 Vl. Vikentiev Études d'épigraphie protodynastique II. Deux tablettes en ivoire [I. dyn.] et les linteaux de Medamoud [XII—XIIIe dyn.] (mit 5 Taf. Gewagter Versuch, eine bisher unerklärliche Jahresnotiz des Königs „Schlange" mit Hilfe änigmatischer Schreibungen des MR als „Silphium" zu erklären). — 31—3 Ḥishmat Mesiha, A bronze censer in the Coptic Museum No. 5144 (mit 1 Taf. Korrekturen an G. Masperos Veröffentlichung der Beschriftung Annal. 9 [1909] S. 148/9). — 35—52 Shehata Adam u. Farid el-Shaboury, Report on the work of Karnak during the seasons 1954—55 and 1955—56 (mit 17 Taf. Wiederaufbau am 2. Pylon, Restaurierung von Statuen am 7. Pylon, der Kamose-Stele und des von Pinodjem I. usurpierten Kolosses, Funde im 3. Pylon, Freilegung von Ziegelbauten östlich vom heiligen See). — 53—4 Fouad Matouk, Un poids monétaire de la fin du second millénaire avant J-C.? (mit 2 Taf.). — 55—8 Hans Goedicke, A new inscription from Hatnub (2 Fragmente in der Sammlung Michaelides über Steinbrucharbeiten aus der Zeit Sesostris' III.). — 59—62 Hans Goedicke, A note on the early cult of Horus in Upper Egypt (Alabastergefäß der Sammlung Michaelides mit Nennung eines Propheten des *Ḥmn* und eines des (Horus) von Nechen. 12. Dyn.). — 63—86 J. Gwyn Griffiths, Remarks on the Horian elements in the Royal titulary (behandelt den Goldhorusnamen des Königs und seine Varianten, dazu die Bedeutung des Goldzeichens als Namensträger: Scheidung in vier Entwicklungsphasen der Namensform). — 87—104 Abd el Hamid Zayed, Stèle inédite, en bois peint, d'une Musicienne d'Amon à la Basse Epoque (mit 4 Taf. Kairo J. 88877, zugehörig zur Hohenpriesterfamilie Osorwêr [zur Familie s. Legrain Annal. 7 S. 38f.] mit der stereotypen Formel eines Götterdekretes des Amun für das Heil des betr. Verstorbenen, die sich ebenso auf den verwandten Stelen Louvre 2699 (Osorwêr) und 2701 (Harsiêse) findet (pl. 2/3), deren Texte vollständig gegeben werden). — 105—37 M. Abdul Kader Mohammed, The administration of Syro-Palestine during the New Kingdom (mit Taf.: Reliefblock aus Karnak, wo ein rebellischer Syrer in einem am Steuerruder des Königsschiffes aufgehängten Käfig transportiert wird; behandelt die ägyptische Beamtenschaft, ihre Titel nach keilschriftlichen Urkunden nebst ägyptischen Entsprechungen, ihre Befugnisse usw., neuere deutsche Literatur z. T. nicht benutzt). — 139—201 Ibrahim Harari, Nature de la stèle de donation de fonction du roi Aḥmôsis à la reine Aḥmès-Nefertari (mit 2 Taf. Wertvoll durch Einfügung eines 1956 von Labib Habachi gefundenen Bruchstückes, das die Lücke in Z. 3—5 wesentlich ergänzt. Die juristischen Ausführungen werden durch mangelnde Genauigkeit bei Übersetzung kritischer Stellen [z. B. Z. 12/13] beeinträchtigt, meine abweichende Erklärung Orientalia 23 [1954] S. 58f. ist eingangs erwähnt, aber im Kernpunkt mißverstanden!). — 203—6 A. M. Bakir, The groups with  and  in the light of the Cairo Calendar No. 86637

Im Kalender I beziehen sich die Angaben auf zwei Hälften: Tagzeit und Nachtzeit, im Kalender II auf drei Abschnitte). — 207—26 Shehata Adam, Report on the excavations of the Department of Antiquities at Ezbet Rushdi (mit 20 Taf. Fortsetzung der von L. Habachi erfolgreich begonnenen Untersuchungen [Annal. 52] im Raum Khatâna nördlich Fakûs 1951—54: Nachweis eines Tempels Amenemhets I. genannt „Haus des sel. Amenemhet von der Mündung der zwei Wege" mit Statuen des MR, von Ziegelhäusern der Siedlung am Tempel mit Keramik des MR bis zur Hyksoszeit: wohl eine Etappenstation an der wichtigen Straße über Sile nach Gaza). — 227—8 H. S. K. Bakry, Stèle consacrée au taureau Mnévis (aus Heliopolis 19. Dyn. Abb.). — 229—45 A. Piankoff, Le tableau d'Osiris et les divisions V, VI et VII du Livre des Portes (suite. mit 1 Taf., gibt die Texte der 6. Abteilung). — 247—9 Moḥ. Ḥasan Abdu-ur-Raḥman, The four-feathered crown of Akhenaten (mit 2 Taf. Bezugnahme auf den Horusnamen des Königs „Horus, der starke Stier, mit hoher Doppelfeder"). H. Kees

**Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute** 35 1954:

1—4 1—9 B. C. Law, King Parākramabāhu I of Ceylon (Summarischer Bericht über P.s Bautätigkeit). — 10—9 Surya Kanta, Tāntric Dīkṣā (Beschreibung des Zeremoniells nach Śāradātilakatantra iii—v). — 20—2 V. V. Mirashi, Murīā Stone Inscription of Śaṅkaragaṇa I (Bruchstück von nur 16 *akṣaras* aus Jabalpur; der Kalacuri Fürst Ś. I regierte nach M. nicht später als 750 n. Chr.). — 23—6 V. V. Mirashi, Jabalpur Stone Inscription of Śaṅkaragaṇa III (Metrisches Fragment; Ś. III regierte nach M. zwischen 970 und 980 n. Chr. [Jeder Inschrift ist ein Facsimile beigegeben]). — 27—34 J. C. Tavadia, The meaning of *ṛta* (*ṛta* = *satya* = "divine law or justice, right or order"). — 35—41 P. K. Gode, Vāstuśiromaṇi, a work on architecture by Śaṁkara, the guru of Śyāmasāha, son of Mānanarendra — after c. A.D. 1550 (Nachricht über ein 1872 geschriebenes MS dieses unedierten Werkes). — 42—53 V. B. Mishra, Who were the Gurjara-Pratīhāras? (Sie waren einheimische *kṣatriyas*, keine Einwanderer). — 54—66 A. S. Altekar, Cultural importance of Sanskrit literature preserved in Tibet (Bericht über in Tibet gefundene MSS bisher nur dem Namen nach oder aus tibetischen bzw. chinesischen Übersetzungen bekannter buddhistischer Sanskrit-Texte. Inhaltsangaben des Bhikṣu- und des Bhikṣuṇīprakīrṇaka sowie der Śramaṇeraṭīkā). — 67—72 Lokesh Chandra, Brāhmaṇica (Emendationen zu Calands Jaiminīya Brāhmaṇa in Auswahl). — 73—83 G. K. Bhat, The problem of the Mahābhārata plays of Bhāsa (Die Dramen Pañcarātra, Madhyamavyāyoga, Dūtavākya, Dūtaghaṭotkaca, Karṇabhāra und Ūrubhaṅga sind nicht einzelne Akte eines großen Mahābhārata-Dramas, wie Sukthankar meinte). — 84—90 P. Nagarajarao, Śankara's Mysticism (als Weltreligion empfohlen). — 91—121 Radha Krishna Choudhary, The Karṇāts of Mithila (c. 1097—1355 A. D.) (Geschichte der Könige Nānyadeva, Malladeva, Gaṅgadeva, Narasiṃhadeva, Rāmasiṃhadeva, Harisiṃhadeva). — 122—8 R. D. Karmarkar, The dramatic terms A Praveśaka and Viṣkambhaka and B Janāntikam and Apavāritam (Bharata kennt allein den *praveśaka* „Vorspiel zu einem Akt"; der *viṣkambhaka* ist späteren Ursprungs. *apavāritam* bedeutet, daß eine einzelne Bemerkung, *janāntikam* dagegen, daß Rede und Gegenrede „beiseite" gesprochen werden). — 129—34 Swami Kuvalayananda and S. A. Shukla, The Gorakṣaśataka: its original text (Dieser findet sich allein im MS Keith 5765—I—0 1664 B. der India Office Library; in der Gorakṣapaddhati ist er durch zahlreiche Zusätze entstellt). — 135—41 N. B. Gadre, Practical utility of research literature like volumes VI and VII of the Mānasāra Series (Sanskrittexte der Architektur-Wissenschaft sollten stärker als bisher bei der Schöpfung einer einheitlichen modernen Terminologie der Baukunst berücksichtigt werden). — 142—75 P.S. Sastri, Aesthetic Emotion (Kritische Auseinandersetzung mit den von Richards in seinen Büchern Principles of Literary Criticism und Foundations of Aesthetics vertretenen Thesen). — 176—93 Ronald M. Smith, Birth of Thought III Transmigration and God (Versuch, an der Bṛhadāraṇyaka-, Chāndogya-, Kaṭha-, Śvetāśvatara- und Maitryupaniṣad das stetig wachsende Einwirken ethischer und theistischer Lehren auf die ursprünglich magisch-ritualistische Konzeption von Wiedergeburt und Karman aufzuzeigen). — Miscellanea: 194—201 D. D. Kosambi, What constitutes Indian history? (Scharfe Kritik an The History and Culture Of The Indian People. Vol. I, The Vedic Age (London 1951); II, The Age Of Imperial Unity (Bombay 1951); III, The Classical Age (Bombay 1954) ed. by R. C. Majumdar and A. D. Pusal-

ker. Prepared under the direction of the Bhāratīya Vidyā Bhavan's president the Hon. Dr. K. M. Munshi, with a Foreword by him to each volume). — 202—6 G. V. Tagare, Bhāvārtha-Bodhinī (An unpublished commentary on the Bhagavadgītā) (Nachrichten über ein metrisches in Marathi verfaßtes Scholion zur Bhagavadgītā, welches Rāmacandra Siddheśvara Paṇḍita im Jahre 1820 vollendete). — 207—9 S. N. Ghosal, The chronology of the Prākṛta-Paiṅgala and the Chandaḥkoṣa (P.-P. älter als Ch.-K.). — 210—8 C. R. Devadhar, Plagiarism — its varieties and limits (Zusammenstellung dessen, was Ānandavardhana im Dhvanyāloka und Rājaśekhara in der Kāvyamīmāṃsā über den literarischen Diebstahl zu sagen wissen). — 219—20 G. B. Palsule, Two etymologies (Hindī *anokhā* aus Sanskrit **anavakhya*; Hindī *macchar* aus Sanskrit **makṣara*). — 221—8 Ludo J. Rocher, The technical term „*anubandha*" in Sanskrit legal literature (*anubandha* bedeutet nicht „cause, motive", sondern „repetition of offense" oder „propensity to committing offences"). — 229—89 Reviews; 231—38 *F. Edgerton, Buddhist Hybrid Sanskrit, vol. I Grammar; vol. II Dictionary; Buddhist Hybrid Sanskrit Reader (P. V. Bapat). — 290—8 Obituary Notices. — 299—312 Statements presented on the Occasion of the Publication of the Concluding Volume of the Śāntiparvan and the Inauguration of the Work on the Critical Edition of the Harivaṁśa at the hands of Rashtrapati Shri Rajendra Prasad and The Speech of the Rashtrapati 19th November 1954. — I—XXVIII R. N. Dandekar, The Twenty-Third International Congress of Orientalists Cambridge. — I—XXIV List, as it stands on 6th April 1954, of Members of the Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona.

36 1955:

1/2 1—32 Sures Chandra Banerji, Kṛṣi-Parāśara — a work on Agriculture (Dieses Werkchen eines unbekannten Autors, welches nach B. vor dem Jahre 1100 p. Chr. und wahrscheinlich in Bengalen entstanden ist, enthält, wie eine Inhaltsangabe zeigt, neben sehr vielem astrologischen Beiwerk praktische Ratschläge zur Voraussage des Regens für das ganze Jahr, zur Rinderzucht, zum Pflügen, zum Düngen mit Kuhmist, zur Konstruktion des Pfluges, zur Auswahl und Lagerung des Saatgutes, zur Bestimmung der rechten Zeit für die Aussaat, zum Jäten und Umsetzen der jungen Reispflanzen, zur Feldbewässerung und -bewachung, zur Ernte und zur Lagerung des Reises). — 33—45 P. T. Raju, The Conception of *Sat* (existence) in Śaṅkara's Advaita (Śaṅkara vermochte ebenso wenig wie die anderen Sanskrit-Philosophen den Unterschied zwischen Realität und Existenz sprachlich auszudrücken; es ist daher nicht statthaft, seinen Begriffen unsere neueren, nuancierteren Bedeutungen aufzuzwingen). — 46—53 V. M. Kulkarni, The Rāmāyaṇa Version of Śīlācārya as found in the Caüpannamahāpurisacariya (Inhaltsangabe des bisher unpublizierten Textes; Vergleich mit Vālmīki's Rāmāyaṇa, Vimalasūri's Paumacariya und Saṅghadāsa's Vasudevahiṇḍī). — 54—61 P. M. Modi, Departure of the Seeker from the Body. A Fresh Study of Brahmasūtra IV.2 (Beim Auszuge des feinen Körpers und der Seele aus dem grob-materiellen Körper sind drei Fälle zu unterscheiden: entweder es handelt sich um einen *anātmavid* (Br. S. III, 1, 1—7) oder um einen *jñānin* (Br. S. IV, 2, 1—6) oder um einen *ātmavid* (Br. S. IV, 2, 15—21). Die Sūtras IV, 2, 7—14 beziehen sich auf die Widerlegung der Ansicht, daß beim *ātmavid* Sinnesfunktionen und Atem den grob-materiellen Körper nicht verlassen). — 62—84 R. C. Hazra, The Sāmba-Purāṇa, a Saura work of different hands (Inhaltsangabe nach der 1899 in der Veṅkaṭeśvar Steam Press zu Bombay gedruckten Ausgabe; Ansatz zweier Textschichten: I Kap. 1—38, 44—46, 84; II Kap. 39—43, 47—83. I stammt aus Nordwestindien, II aus Orissa. Beide Schichten sind Konglomerate verschiedener Einzelstücke). — 85—113 P. K. Gode, History of the practice of Massage in ancient and medieval India — between c. B. C. 1000 and A. D. 1900 (Reichhaltige Sammlung von Auszügen aus alten und neuen Autoren, darunter auch Materialien zur Geschichte der Massage in anderen Kulturen. In Indien findet sich der wohl älteste Beleg im Śatapathabrāhmaṇa 12, 8, 3, 16 [*unmārdana*]). — 114—8 R. D. Karmarkar, The Original Name of India (*Bhārata* in den Purāṇas). — 119—22 R. D. Karmarkar, The Authorship of the Pārvatīpariṇaya (Das Drama stammt nicht, wie R. V. Krishnamachariar meint, von Vāmanabhaṭṭa Bāṇa alias Abhinavabhaṭṭa Bāṇa, sondern von Bāṇa, dem Verfasser der Kādambarī und des Harṣacarita). — 123—32 Ram Shankar Bhattacharya, Kinds of Expositions in Sanskrit Literature (Definition und Erklärung der termini *vyākhyā*[*na*], *vṛtti*, *vārttika*, *bhāṣya*, *pañcikā*, *ṭīkā* und *paspaśa*). — Miscellanea: 133—40 R. H. van Gulik, Erotic colour prints of the Ming period, with an essay on Chinese sex life from the Han to the Ch'ing dynasty, B. C. 206 — A. D. 1644 [condensed and annotated by H. Goetz] (Notizen zur chinesischen erotischen Literatur des genannten Zeitraums). — 141—9 R. C. Hazra, The interpretation of a verse of the Bhagavad-Gītā (2, 46 ist entgegen R. D. Karmarkars Auffassung zu übersetzen: „A person having the most perfect knowledge of Brahman has as much necessity for all the Vedas (i. e. the Vedic Kāmya Karmans) as [people have] for a well when all around there is [natural] water that has rushed in [to them]"). — 150—6 D. V. Ketkar, Date of Kālidāsa (A. D. 240—300) (Die Verse Raghuvaṁśa 16, 43—45 werden zur Grundlage einer astronomischen Berechnung gemacht, welche auf die zweite Hälfte des 3. Jahrhunderts p. Chr. führt). — 157—62 K. V. Abhyankar, A short note on *paribhāṣā* works in Sanskrit grammar (Bibliographische Notizen, zum Teil auch aus unedierten MSS). — 163—6 Radhakrishna Choudhary, Maheśvara stone inscription dated 692 A. H. (= 1292—93 A. D.) with plate (Bericht über eine bei Begusarai in Nordbihar gefundene arabische Inschrift in Tughra-Duktus aus der Regierungszeit des Rukn ud-Dīn Kaikā'ūs von Bengalen 1291—1301 p. Chr. Facsimile, lateinische Transkription, Übersetzung). — 167—71 Upendraray J. Sandesara, Some parallels between the Mbh. and the Uttarādhyayana Sūtra (Einige recht bemerkenswerte wörtliche und mehrere inhaltliche Übereinstimmungen). 172—8 Reviews.

3/4 179—89 J. Filliozat, Sanskrit as Language of Communication (Das hybride Sanskrit, d. h. die unvollkommene Sanskritisierung mittelindischer Dialekte in Inschriften und in literarischen Texten wird erklärt als die natürliche Folge der Notwendigkeit, eine für den Verkehr zwischen entlegenen Landesteilen brauchbare allgemeine indische Sprache zu schaffen). — 190—203 R. C. Hazra, The Aśvamedha, the common source of origin of the Purāṇa Pañca-Lakṣaṇa and the Mahābhārata (Das Purāṇa Pañcalakṣaṇa und das Mahābhārata sind letztlich aus den weltlichen *gāthās* und den *pariplava-ākhyānas* des Aśvamedha-Rituals hervorgewachsen). — 204—14 P. K. Gode, History of the Spittoon in India-Between c. B. C. 300 and A. D. 1900 (Sammlung von Lesefrüchten zum Thema; ältester Beleg aus Mahāvagga viii, 1, 11: *paṭiggaha*). — 215—26 Hiralal R. Kapadia, A detailed exposition of Nāgarī, Gujarātī and Modī scripts [continued from vol. XIX, pt. 4] (Paläographische Notizen; der älteste (inschriftliche) Beleg für das Nāgarī Alfabet stammt aus dem Jahre 70 p. Chr., für das Gujarātī Alfabet aus dem Jahre 151 p. Chr.; für die Modī-Schrift wird auf ABORI vol. XI pp. 395—396 verwiesen). — 227—30 S. N. Ghosal, Nasal in Contact with Mutes in the Prākṛta-Paiṅgala (Gh. entscheidet sich dafür, in seiner geplanten Edition des P. im Wortinnern vor folgendem Konsonanten die entsprechenden Klassennasale und nicht Anusvāra zu drucken). — 231—57 Asoka Kumar Majumdar, A Note on the Development of Rādhā Cult (Skizze der Entwicklung der Rādhā-Legende und des Rādhā-Kultes von Śilāppadikāram bis zu Caitanya). — 258—69 D. D. Kosambi, On the Development of Feudalism in India (Kritik an einer Abhandlung der sowjetischen Indologin K. Antonowa über dasselbe Thema [1952]; K. erhebt de

Vorwurf, Frau A. habe ihre Quellen teils sehr oberflächlich gelesen, teils gar nicht verstanden). — 270—91 Buddha Prakash, Chandra Gupta Maurya in the Shāh-Nāmā [sic] of Firdausi (Erste Lieferung einer Abhandlung, in der versucht wird, dem persischen Epos historische Nachrichten über Candraguptá Maurya abzugewinnen. Soll fortgesetzt werden.). — 292—7 R. D. Karmarkar, „Was Śaṅkara the author of the commentary on *Gauḍapādakārikās* generally attributed to him?" (Die Frage wird mit „nein" beantwortet). — 298—305 R. D. Karmarkar, Mutual Relation of the Yogavāsiṣṭha, the Laṅkāvatārasūtra and the Gauḍapāda-Kārikās (Das Yogavāsiṣṭha-Rāmāyaṇa verdankt seine Entstehung dem Wunsche, buddhistische Dichtungen wie Aśvaghaṣa's Buddhacarita zu übertrumpfen; darauf antworteten die Buddhisten mit dem Laṅkāvatārasūtra, gegen welches wiederum die Kārikās des Gauḍapāda gerichtet sind). — 306—39 P. V. Kane, Passages from the Rājamārtaṇḍa on *tithis*, *vratas* and *utsavas* (Mit textkritischen Noten und Zitatennachweisen versehene Edition nach drei MSS: insgesamt 286 *ślokas*). — 340—51 Kamalabai Deshpande, Some religious Observances (*vratas*) and festivals (*utsavas*) mentioned in Deśīnāmamālā (18 volkstümliche in D. erwähnte Observanzen und Feste aufgezählt und, so weit möglich, mit ähnlichen Bräuchen im heutigen Mahārāṣṭra verglichen). — Miscellanea 352—7 Bimalacharan Deb, The Flora in Kālidāsa's Literature: a Note (Berichtigungen zu M. V. Apte's gleichnamigem Aufsatz, ABORI vol. XXXII, 1951, p. 76). — 358—65 Bimalacharan Deb, Śākadvīpa (Zu P. K. Gode's Aufsatz „Rasakāmadhenu, a Work on Alchemy by Chūḍāmaṇi Miśra and its date", ABORI vol. XXXII, 1951, p. 61; Śākadvīpa = Seistan, d. h. der südliche Küstenstreifen Persiens einschließlich Mesopotamiens, die Heimat der sonnenverehrenden Magier). — 366—9 Bimalacharan Deb, A short Note on „King Parākramabāhu I of Ceylon" (Berichtigung botanischer Angaben in B. C. Law's gleichnamigem Aufsatz, ABORI vol. XXXV, 1954, p. 1sqq.). — 370—2 R. D. Karmakar, A Reply to Dr. Hazra (Antwort auf R. C. Hazra's Aufsatz, ABORI vol. XXXVI, 1955, pp. 141—149). — 373—6 K. V. Abhyankar, Mahārāṣṭrī Prakrit (Es ist wahrscheinlich, daß der Name Mahārāṣṭra den Landen südlich der Narmadā einschließlich Aparānta und Vidarbha zuerst von den Sātavāhana-Königen beigelegt wurde. Bemerkungen zur grammatischen Struktur des Wortes Mahārāṣṭrī statt zu erwartendem Māhārāṣṭrī). — 377—80 Reviews. — 381—2 Obituary Notices.

37 1956:

1—4 1—26 V. S. Agrawala, The Mahābhārata — A Cultural Commentary (A. zeigt an zahlreichen Beispielen aus der Wortgeschichte, Ikonographie, Namenkunde, Sektengeschichte, Geographie, Numismatik und Verfassungsgeschichte, daß ein kritisch-historisches Realwörterbuch zum Mahābhārata ein wesentliches Hilfsmittel für die philologische Analyse dieses Textes wäre. Die letzte Mbh.-Redaktion fällt nach A. in die Gupta-Zeit). — 27—54 S. K. Dikshit, The Problem of the Kuṣāṇas and the Origin of the Vikrama Saṁvat [Continued from Annals, B.O.R.I., Vol. XXXIV, p. 112f.] (In den datierten Kaniṣka-Inschriften sind überall indische Monatsnamen statt der griechischen zu lesen. Die Kuṣāṇa-Kaiser benutzten die Vikrama-Aera; Kaniṣka regierte c. 144—164 p. Chr., Huviṣka c. 168—202 p. Chr., Vāsudeva c. 213 bis 240 p. Chr. — Soll fortgesetzt werden). — 55—7 P. K. Gode, Date of Sudarśanācārya, the Commentator of the Āpastambagṛhyasūtra — Between c. A. D. 1300 and 1500 Im Kommentar des S. wird auf Seite 203 der Edition von A. C. Śāstri, Kashi Sanskrit Series, Benares 1928, ein Werk „Smṛtyarthasāra" zitiert. Dies ist wahrscheinlich von Śrīdhara zw. 1150 und 1250 p. Chr. verfaßt. Der terminus ad quem ergibt sich daraus, daß der Kommentar des S. im Nirṇayasindhu [1612] zitiert wird). — 58—110 Ludwik Sternbach, The Cāṇakya-Rāja-Nīti-Śāstra and the Bṛhaspati Saṁhitā of the Garuḍa Purāṇa (Ersteres ist die Hauptquelle für die letztere; ausführliche Verskonkordanz mit Zitatennachweisen, auch so weit andere Quellen in Frage kommen). — 111—9 P. K. Gode, Some further Notes on the History of Kite-Flying in India and outside — between B. C. 500 and A. D. 1956 (Ergänzungen zu einem Aufsatz des Verf. über das gleiche Thema welcher im Dr. I. J. S. Taraporewalla Memorial Volume = Indian Linguistics Vol. XVII [for 1955—1956], 1957, erschienen ist). — 120—43 Buddha Prakash, Chandra Gupta Maurya in the Shāh-Nāmā [sic] of Firdausi [Continued from Annals, B.O.R.I., Vol. XXXVI, p. 291f.] (Der indische König Kaid des Shāhnāma wird mit Candragupta Maurya identifiziert). — 144—73 R. C. Hazra, The Interpretation and History of Two Ancient Vedic Gāthās, and their social and political Interest (Über die Strophen *Yaugandharir eva no rājeti*$^0$ und *Soma eva no rājeti*$^0$ welche nach den Gṛhyasūtras beim Sīmantonnayana gesungen wurden; cf. Āpastambīya Mantrapāṭha 2, 11, 12—13). — 174—89 Dr. Walter Ruben, The Beginning of the Epic Sāṁkhya (Das Epische Sāṁkhya beginnt etwa 350 v. Chr., d. h. kurz vor der Zeit des Kauṭalya). — 190—207 V. B. Mishra, Social Conditions of India during the early Mediaeval Period as gleaned from Epigraphs and Accounts of the Muslim Travellers (Beschreibung der Āśramas, des Kastenwesens, der Heirat, Witwenverbrennung, Parda, Kleidung und Schmuck, Ernährung, Sitten und Gebräuche auf Grund der genannten Quellen). — 208—33 C. D. Chatterjee, Studies in the Inscriptions of Aśoka, No. I (C) Edict of Aśoka on the public benefactions of Queen Cāruvākī (The so-called Queen's Edict) [Continued from the Annals, B.O.R.I., Vol. XXXIV, p. 49.] (Grammatische Noten vom Standpunkt der einheimischen indischen Sanskrit- und Prakrit-Grammatik). — 234—57 Radhakrishna Choudhary, Heretical Sects in the Purāṇas (Blütenlese purāṇischer Nachrichten über die Bauddhas, Jainas, Ājīvikas, Śaivas, Bhāgavatas, Vaiṣṇavas, Kāpālikas und Lokāyatas). — Miscellanea: 258—60 K. V. Abhyankar, *aham ātmānaṃ dhanyaṃ manye?* or *aham ātmānaṃ dhanyāṃ manye?* Which is correct? (A. entscheidet sich für die zweite Ausdrucksweise, obwohl auch die erste grammatisch nicht falsch ist). — 261—6 Jagbans K. Balbir, „Regional Linguistic Atlases for India" (Verf., ein Schüler A. Dauzat's (Paris) schlägt vor, in Indien Regional-Sprachatlanten nach französischem Muster zu erstellen, und gibt dazu praktische Hinweise). — 267—70 D. S. Triveda, Magadhan Chronology Pre-Mauryan (T. datiert vom Beginn des Kali-Yuga [3101 v. Chr.] und nach den Angaben der Purāṇas; nach seiner Berechnung lebte z. B. Buddha, ein Zeitgenosse des Bimbisāra, von 1873—1793 v. Chr.). — 271—2 C. Bulcke, A Note on a Stanza of the Mahimnastotra (Hindī-Belege zum Topos „Und wenn die Erde wär Papier . . .". [Cf. Th. Zachariae, Kleine Schriften, Bonn und Leipzig 1920, p. 205. — Rz.]). — 273—5 Kailash Chandra Ojha, The Yavana Invader of the Gangetic Basin (Nicht Menander oder Demetrius, sondern unbekannte Graeco-Baktrer des 1. Jahrhundert v. Chr.). — 276 Y. R. Gupte, The development of *Makara* or crocodile in architecture from the 4th or the 5th century A. D. to the modern times or the 12th or the 13th century A. D. [Mit einer Abbildung] ( Je kürzer der Schwanz des M. desto älter die Darstellung). — 277 Parmeshwari Lal Gupta, Spittoon in the Gupta Period [Mit zwei Abbildungen] (Zu P. K. Gode's Aufsatz ABORI Vol. XXXVI, 1955, pp. 204 bis 14. Spucknäpfe auf Guptamünzen). — 278 Jnanachandra, Spittoon — a Subject of National Prestige (Ebenfalls zu Gode's genanntem Aufsatz; Spucknäpfe einer Burmesischen Gesandtschaft, die um 1830 nach Calcutta kam). — 279—89 Swāmi Kuvalayānanda and Pandit Raghunāthaśāstri Kokaje, A Reply to Sri P. C. Divanji's Comments on Bṛhadyogiyājñavalkyasmṛti (Gegen D.s Aufsätze im JBoBrRAS 1953, 1954 und ABORI Vol. XXXIV, 1953). — 290—1 B. C. Law, A short Note on King Parākramabāhu I of Ceylon by Śrī Bimala Charan Deb [A rejoinder] (Gegen Deb's Aufsatz in ABORI Vol. XXXVI, 1955, pp. 366—369). — 292—5 V. M. Apte, „Vajra in the Ṛgveda" (*Vajra* ist nicht der Donnerkeil sondern eine

wirkliche Waffe: Keule oder Hammer). — 296—9 Indukala H. Jhaveri, The process of *pariṇāma* in the Sāṁkhya-Yoga System (Einwände gegen Vijñānabhikṣu's Erklärung von Vyāsabhāṣya II, 18 und III, 52 sowie Sāṁkhyapravacanabhāṣya I, 127). — 300—7 Indukala H. Jhaveri, The concept of *ākāśa* in Indian philosophy (Jh. unterscheidet drei Stufen in der Entwicklung des Begriffs *ākāśa*; auf der ersten befinden sich die Denker des Jinismus, des frühen Buddhismus, der Pūrvamīmāṁsā und des Nyāya-Vaiśeṣika; auf der zweiten die des Vedānta und des Sāṁkhya-Yoga; auf der dritten jene der späteren buddhistischen Schulen). — 308 C. G. Kashikar, Vedavyākhyā Grantha Vol. I by Swami Vidyananda Videha (Anzeige eines Specimen der vom Veda-Samsthan zu Ajmer geplanten Hindī-Übersetzung aller vier Vedas mit philosophischem Kommentare). — 309—12 N. G. Chapekar, *Rakṣas* (Zusammenstellung dessen, was dem Rgveda über die *rakṣas* zu entnehmen ist). — 313—8 Heramba Chatterjee, Pratītya Samutpāda (Bedeutung der Formel im Hīnayāna und im Mahāyāna). — 319—53 Reviews. — 354 Errata.

38 1957:

1/2 1—33 Suniti Kumar Chatterji, Indianism and Sanskrit (Gedenkrede auf Ramkrishna Gopal Bhandarkar, gehalten zu seinem 32. Todestag, am 29. 8. 1957. Sanskrit das einigende Band der Indischen Kultur. Vergleiche mit dem Sprachproblem in China, Israel und Irland). — 34—53 Arya Ramchandra G. Tiwari, Some Unknown Sources of the History of Mewar [1565—1628 V. S.] (Notizen aus bisher unpublizierten Inschriften, Urkunden, Eulogien, Balladen und Handschriftenkolophonen des Zeitraums 1508—1571 p. Chr. Einige Texte sind abgedruckt; Übersetzungen werden nicht gegeben). — 54—81 P. S. Sastri, The Ṛgvedic Poetic Spirit (Betrachtung der ṛgvedischen Poesie durch die Brille des mittelalterlichen Alaṁkāraśāstra. Ergebnis: Die ṛgvedischen Dichter kannten eine *rasa*- und eine *dhani*-Theorie, wie sie uns später bei Abhinavagupta und Ānandavardhana begegnen). — 82—92 P. K. Gode, The History of the Akṣayavaṭa (Undecaying Banyan Tree) at Prayāga and Gayā as revealed by some Sanskrit Texts — between the First Century A. D. and 1900 (Allerlei Lesefrüchte zum Thema; älteste Erwähnung des Banyan-Baumes zu Gayā im Mahābhārata, desjenigen zu Prayāga im Rāmāyaṇa). — 93—114 S. K. Dikshit, The Problem of the Kuṣāṇas and the Origin of the Vikrama Saṁvat [Continued from Annals, B.O.R.I., Vol. XXXVII, pp. 54f.] (Weitere Beweise für Kaniṣkas Spätdatierung und die „Theorie von den weggelassenen Hunderten". Ergebnis: Wimo Kadphises (Uvima Kaṭhvisa) c. 124—29 p. Chr.; Kaniṣka c. 144—64 p. Chr.; Huviṣka c. 168—202 p. Chr.; Vāsudeva c. 213—40 p. Chr.; Vāsiṣka c. 266—96 p. Chr.; Kaniṣka II c. 283—96 p. Chr.; Trikamala (?) c. 306 p. Chr.). — 115—39 Suryakanta, Sáras, Sóma and Sīrá (*sáras* = *sóma*; *Sárasvatī* = die Somareiche; *sóma* geht etymologisch auf drei Wurzeln: *su* pressen, *sū* antreiben, und *sū* erzeugen, zurück; *sīrá* kommt von Wurzel *si* binden, weil die Pflugschar den Bauern an seinen Acker bindet; als Beigaben werden uns eine Anzahl weiterer Etymologien beschert, z. B. *go* aus den Wurzeln *gā* singen und *gā* gehen „an animal representing harmony of music in motion" = Kuh). — 140—7 V. M. Bedekar, Studies in Sāṁkhya: Pañcaśikha and Caraka (Vergleich der Darstellung der Sāṁkhya-Lehre im Mahābhārata 12, 211—2 mit jener der Caraka-Saṁhitā, Śārīrasthāna I. Ergebnis: Die beiden Texte lassen sich nicht in Einklang bringen, die erste repräsentiert eine wesentlich ältere Phase der Entwicklung als die zweite; S. N. Dasgupta's Bemerkungen in „History of Indian Philosophy, vol. I (1922), Chap. VII, pp. 216ff." sind hiernach zu berichtigen). — 148—53 R. D. Karmarkar, The Title „Mahāvīracarita" (Der Titel ist von dem jungen Bhavabhūti absichtlich gewählt um anzudeuten, daß er mit diesem Drama den *vīra*- [und *adbhuta*-] *rasa* in reinster Form exemplifizieren wollte). — Miscellanea 154—7 K. V. Abhyankar, Short *e* (*ardha ekāra*) and Short *o* (*ardha okāra*) in Sanskrit (Zur Orthographie und Interpretation von Patañjali's Sätzen im Mahābhāṣya zu vārttika 3 zu Pāṇini 1, 1, 48, ed. Kielhorn I, p. 117, 21, Nirṇaya Sāgara ed. I, p. 407, rechte Spalte, 16. Eine Fortsetzung wird in Aussicht gestellt). — 158 Reviews. — 159 Obituary Notices.

3/4 161—74 V. S. Agrawala, Coin Data in the Mahābhārata (Epische Belege für die Wörter *niṣka*, *suvarṇa*, *śata*[*māna*], *śāṇa*, *kārṣāpaṇa* und *prati*). — 175—89 Sunil Chandra Ray, Administrative System in Early Kāśmīra (Resumée dessen, was Kalhaṇa in seiner Rājatarāṅgiṇī über die Funktionen einzelner Amtsträger mitteilt). — 190—216 Ronald M. Smith, Power in Ancient India: 1. Chronology and Economics (Die Darstellung beruht auf Dharmasūtras des Gautama, Baudhāyana, Vasiṣṭha und Āpastamba und soll für den Zeitraum von 500 v. Chr. bis 200 v. Chr. gültig sein). — 217—24 S. V. Sohoni, Samudragupta's Expedition against Persia [356—362 A. D.] (Kālidāsa's Verse im Raghuvaṁśa 4, 60 u. 62—69 werden auf einen Feldzug des S. gegen Shahpur II gedeutet). — 225—32 P. K. Gode, References to Tobacco in some Sanskrit Works between A. D. 1600 and 1900 (Kollektaneen zum Thema; der älteste datierbare Beleg stammt aus dem Jahre 1673 p. Chr.). — 233—44 V. M. Bedekar, Studies in Sāṁkhya: The Teachings of Pañcaśikha in the Mahābhārata (Es werden folgende drei Textstellen betrachtet: (A) 12, 211—2; (B) 12, 307; (C) 12, 308, 23—50.163. (A) und (B) repräsentieren eine Vorstufe des klassischen Sāṁkhya, während (C) dazu nicht recht zu passen scheint). — 245—48 R. D. Karmarkar, Hindu Philosophical Literature known to Alberuni (Versuch einer Identifikation der in E. Sachau's „Alberuni's India" vol. I, p. 131—132 genannten Titel indischer philosophischer Werke). — 249—54 C. R. Devadhar, The Identity of Rudramadevakumāra with Pratāparudra of the Kākatiya Dynasty (P. führte den Titel Rudramadevakumāra von 1290 bis 1293 p. Chr. und ist der Verfasser eines Kommentars zum Amaruśataka, welchen S. K. De in „Our Heritage", vol. II, part 2 July—December 1954 pp. 265—315 publiziert hat). — 255—98 H. D. Velankar, Vikramorvaśīya-Koṇeśvarī (Edition des bisher ungedruckten Kommentars eines gewissen Koṇeśvara zum V. besonders wertvoll sind die Erläuterungen zum 4. Akte 37 Seiten Sanskrittext). — 299—304 R. D. Karmarkar, The Rājatarāṅgiṇī and the Beginning of the Kaliyuga (Neue Interpretation der Verse I, 48—56; Kalhaṇa datiert den Bhārata-Krieg in die Endzeit des Dvāpara Yuga, also vor 3101 a. Chr., keinesfalls später). — Miscellanea 305—8 Asoke Chatterjee, The Nature and Date of the Dharma-Purāṇa (Das Dh.-P. ist ein eigenständiges Werk und keineswegs nur eine Appendix zum Śṛṣṭikhaṇḍa des Padmapurāṇa; es ist zwischen 1250 und 1325 p. Chr. in Bengalen entstanden). — 309—12 S. K. De, The Subhāṣitaratnakoṣa compiled by Vidyākara. Edited by D. D. Kosambi and V. V. Gokhale (Rezension). — 313 Hiralal R. Kapadia, A Note on Śilapaṭala (Ś. ist ein verlorener Mahāyāna Text, in welchem unter anderem der Fleischgenuß verboten wurde). — 314—22 Reviews.

39 1958:

1/2 1—33 Ronald M. Smith, Power in Ancient India 2 Kingship and Authority (Fortsetzung zu ABORI vol. XXXVIII 1957 pp. 190—216). — S. V. Sohoni, First Part of Samudragupta's Praśasti (Bemerkungen zum Text und Interpretation der ersten acht Strophen der von Hariṣeṇa verfaßten im unteren Teile der Aśoka-Säule zu Kausambi eingemeißelten Inschrift unter Benutzung von Kauṭalya's Arthaśāstra VI, 1, 1—6). — 47—67 D. K. Bedekar, Some Concepts based on Revelatory Epistemology (Fortsetzung zu B.s Aufsatz „The Revelatory Character of Hindu Epistemology" ABORI vol. XXIX 1949. Es geht um (1) den Begriff der Illusion, (2) die Konkretheit des Allgemeinen in Rāmānuja's System und (3) die Begriffe *citta* und *puruṣa* in Patañjali's Yogasūtra IV, 16—22). — 68—78 Satya Vrat, The concept of time

cording to Bhartṛhari (Erläuterungen zu Vākyapadīya I, 9, 62. 31—6. 46. 39—40. 70. 27—8. 16—22). — 9—84 P. K. Gode, A Manuscript of Maheśvara's Mathi Commentary on the Gītagovinda of Jayadeva dated aka 1739 [A. D. 1817] (Kollektaneen über den Autor; eschreibung eines von M. D. Bakre dem B.O.R.I. im ahre 1955 geschenkten MS). — 85—100 Sures Chandra anerji, Uśanas-Smṛti (Edition dieses aus Prosa und ersen gemischten Werkes nach einem sehr korrupten S [8 Seiten Sanskrit-Text]. Zur Datierung läßt sich nur gen, daß die Manusmṛti mehrere Male zitiert wird). — 01—9 S. K. Dikshit, Rewa Stone-Slab Inscription of ijayasiṁha Kalacuri [dated K. E. 96x — A.D. 1208 to 212] (Berichtigungen zu V. V. Mirashi's Interpretation; er Sanskrittext von 18 Zeilen ist abgedruckt). — 110—4 . Vedantasastri, Buddhism-Recast [A Philosophical nalysis] (Der Śūnyavāda hat den Vedānta des Gauḍaāda und des Śaṅkara ohne Zweifel aufs Tiefste beeinußt, aber umgekehrt ist die Lehre des Buddha nicht enkbar ohne das Sāṃkhya und die Alten Upaniṣads). — iscellanea 115—7 S. V. Sohoni, Carrying of Messages in ncient India (Die Mitteilung wurde mit Tinte auf ein tück Baumwollzeug geschrieben, welches der Bote zuammenrollte und in seinen Turban band. Dieser war eist tiefblau und wurde so getragen, daß die beiden nden frei herabhingen. Belege aus Bāṇa's Harṣacarita nd Kālidāsa's Meghadūta sollen dies erhärten). — 118 is 26 Lala Ramayadupala Simha, Udbhaṭa and the asavāda (Die kārikā *rasādhyadhiṣṭhitam*⁰ im Kāvyālaṁārasaṃgraha [p. 90 der Nirṇaya-Sāgara Edition] ist dem dbhaṭa nicht abzusprechen; sie stammt wahrscheinlich us einem seiner verlorenen Werke, dem Bhāmahavivaraṇa der dem Kommentar zu Bharata's Nāṭyaśāstra). — 27—32 Radhakrishna Choudhary, Aśoka and the Taxilā nscription (G. M. Bongard-Levin's Vermutung, daß Priyadarśin" Aśoka's wahrer Eigenname gewesen sei, ird insofern modifiziert als Verf. dem Kaiser zwei Eigenamen „Priyadarśin Aśoka" zuerkennen möchte). — 33—4 Vittore Pisani, On Horse Stables in Vedic Times Nachtrag zu P. K. Gode's Aufsatz „Instructions regardg the construction and maintenance of the horse ables etc." im Centenary Volume of the Journal of the adras University). — 135 V. P. Joharapurkar, A Note n Jain Śaurasenī (Die J.-Ś. hat den Gebrauch von *-l-* mit m Pāli und jenen von anlautendem *n-* mit der Jainaāhārāṣṭrī gemeinsam, wie aus MSS der Werke des cārya Kundakunda hervorgeht). — 136—41 C. C. Das upta, A Note on the Interpretation of the Devī-Candraıpta (Verf. vermutet die Herrscher der Gupta-Dynastie ien mit den Śaka-Königen verschwägert gewesen). — 2—54 Suniti Kumar Chatterji, India and a New Reıissance in Europe (Besprechung von V. Raghavan: nskrit and Allied Indological Studies in Europe, Mads 1956). — 155—84 Reviews. W. Rau

**Archiv Orientální** 27 1959:

177—85 J. Průšek, Chêng Chen-to in memoriam ürdigung dieses bedeutenden chinesischen Literarstorikers). — 186—98 H. B. Rosén, Zur Vorgeschichte s Relativsatzes im Nordwestsemitischen (untersucht Entwicklung von Konjunktionalsätzen aus Relativtzen und zeigt, daß „Universalkonjunktionen" wie br. *še-*, aram. *d(y)-* und auch *'ašer* ursprünglich relatiche Funktion hatten). — 199—205 J. Rypka, Ḥāqānīs ādā'in-Qaṣīde rhetorisch beleuchtet (Kommentar zu n rhetorischen Figuren der bekannten Qaṣīde, in der qānī beim Anblick der Trümmer Ktesiphons die Verıglichkeit alles Irdischen beklagt [so Rypkas Deung]). — 206—7 O. Klíma, *Abrātān, DkS VII., 3,21.24. 208—50 K. F. Růžička, Locative Formations in Bantu nguages („The purpose of this work is, in the first place, explain precisely from the morphological aspect the ative category which is by some authors taken for a minal one; others overlook altogether the locative sses and regard their forms with locative affixes as verbs and prepositions. The majority of authors usually assert that locative affixes denote „vicinity — direction — withinness", but they, as a rule, do not observe the fact that the affixes express different local relations of persons or objects with one another, and that these relations are correlated by the verb, too ... Secondly, in the syntax, there are usually accepted opinions that locative could be a subject or object of the sentence. I do not think that such opinions are quite correct, because — according to our detailed analysis of various Bantu texts — there are only two special constructions, i. e. (I) an impersonal (or indefinite) one, and (II) an emphatic one, which are used. In the case where the „place" is or may be emphasized, the locative noun or pronoun or adverb is not and cannot be subject or object of the sentence." Hier wird die südöstliche Gruppe der Bantu-Sprachen untersucht. Forts. folgt). — 251—71 D. Zvabitel, Rabindranath Tagore in 1937—1941 (Forts. von S. 60—75. Letzter Lebensabschnitt: Dichter der menschlichen Erneuerung angesichts des Weltkrieges). — 272—317 K. Zvelebil, Dialects of Tamil I, Introduction and Texts (Textproben in 8 Dialekten und der Literatursprache mit engl. Übersetzung). — 318—35 M. Latt, A Contribution towards the Identification of the Word and the Parts of Speech in Modern Burmese (unterscheidet die beiden Gruppen der „lexikalischen" und „grammatischen" Wörter, die je in eine Reihe von Wortarten und Formantien — zusammengefaßt als „Redeteile" — zerfallen). — 336—56 Buchbesprechungen. *A. Martinet, Économie des changements phonétiques (L. Zgusta). — *ΜΝΗΜΗΣ ΧΑΡΙΝ, Gedenkschrift Paul Kretschmer (ders.). — *J. Chadwick, The Decipherment of Linear B (ders.). — *A. Murtonen, Materials for a Non-Masoretic Hebrew Grammar (S. Segert). — *K. Tschenkéli, Einführung in die georgische Sprache (J. Jedlička). — *N. T. Fedorenko, Kitajskaja literatura (M. Velingerová).
3 357—78 L. J. Krušina-Černý, Two Prague Collections of the Sumerian Tablets of the Third Dynasty of Ur [2.] (Forts. von Arch Or 25 547—62. Hier die restlichen, verschiedenen Typen angehörigen Viehtexte nr. 10—24). — 379—95 V. Souček, Die hethitischen Feldertexte (Forts. von S. 5—43. Kommentar zu den 11 Texten; Schlußbemerkungen über die Maßangaben und ihre Abkürzungen, Bezeichnung und Lokalisierung der Grundstücke, Personennamen; Register. Forts. folgt). — 396—400 M. Matoušová, The Rein in „Cappadocian" Seals (zeigt, daß in einigen Fällen das Ende des Zügels in der linken Hand des Wettergottes irrtümlich für einen Blitz gehalten wurde). — 401—6 J. Klíma, Quelques remarques sur le droit successoral d'après les prescriptions néo-babyloniennes (nach der oft behandelten Tafel Brit. Mus. 82—7—14,988). — 407—12 K. Petráček, Die Chronologie der Werke von Ḥasan al-Kāfī al-Aqḥiṣārī (zu diesem muslimischen Bosniaken vgl. Babinger, GOW 144f.; Brockelmann, GAL² II 588, S II 659. Hier Aufzählung weiterer Werke und ihre chronologische Einordnung). — 413—4 O. Klíma, Iranica (1. Avestisch *gavō.-stāna-*, 2. *Spitama* und *Haēčaṯ.aspa*). — 415—23 L. Zgusta, Some Aspects of Chetägkaty K'osta's Political Poetry (ossetischer Nationaldichter, 1859—1906. Politische Würdigung seiner Gedichtsammlung *Iron fändyr* „Die ossetische Leier"). — 424—37 G. I. Constantin, A late Kök-Turkish Runic Inscription, on a semi-precious Stone, found in Mongolia in 1956 (wohl 9. Jh., spätes Kök-Türkisch oder frühes Uigurisch; der Name wohl Čisün Qaġan, nicht, wie vermutet, Čingiz Ḫān). — 438—46 L. Matouš, Quelques remarques sur les récentes publications de textes cunéiformes économiques et juridiques (J. Bottéro, Archives Royales de Mari VII; G. Boyer, ebd. VIII; E. Szlechter, Tablettes juridiques de Babylone). — 447 bis 62 S. Segert, New Books on the Dead Sea Scrolls (zahlreiche Veröffentlichungen besprochen). — 463—75 A. Janáček, To the Problems of Indian Philosophical Texts (Marginal notes to J. W. Hauer's book „Der Yoga"). — 476—90 J. Průšek, Some Chinese Studies (H. Franke, Beiträge zur Kulturgeschichte Chinas unter der Mongolenherrschaft; P. Olbricht, Das Postwesen in

China unter der Mongolenherrschaft im 13. und 14. Jahrhundert; H. F. Schurmann, The Economic Structure of the Yüan Dynasty, u. a.). — 491—520 Buchbesprechungen. *Festschrift zum 80. Geburtstag von Professor Dr. Hermann Junker (F. Lexa). — *L. Koehler u. W. Baumgartner, Lexicon in Veteris Testamenti libros, und: Supplementum ad Lexicon etc. (S. Segert). — *L. Lockhart, The Fall of the Ṣafavī Dynasty and the Afghan Occupation of Persia (J. Rypka). — *J. D. Pearson, Index Islamicus (ders.). — *A. Bausani, Storia delle letterature del Pakistan (J. Marek u. J. Rypka). — *F. Tauer u. a., Charisteria Orientalia praecipue ad Persiam pertinentia (J. Marek). — *T. T. Rice, The Scythians (L. Zgusta). — *S. Yakhontov, Kategorija glagola v kitajskom jazyke (J. Kalousková).

4 521—4 J. Průšek, Našim čínským bratřím příležitosti desátého výročí založení Čínské lidové republiky (Unsern chinesischen Brüdern anläßlich des zehnjährigen Jubiläums der Gründung der Chinesischen Volksrepublik). — 525—8 A. Palát, Ten Years of the Peoples Republic of China. — 529—52 L. Matiegková, Produkte tierischer Exkretion und Sekretion in den altägyptischen Heilmitteln (Harn und Kot, Milch, Eier, Speichel, Honig und Wachs). — 553—5 L. Zgusta, Two Trifles from the Inscriptions of Asia Minor. — 556—64 O. Klíma, The Date of Zoroaster (lebte von 784—707; sehr fraglich!). — 565—71 L. Chandra, A new Indonesian Episode of the Mahabharata-Cyclus (titellose balinesische Palmblatthandschrift aus dem Oriental. Institut in Prag, Text und Übersetzung). — 572—603 K. Zvelebil u. S. Viswanathan, Dialects of Tamil II (Forts. von S. 272—317. 14 Texte aus Madras und Umgebung, 11 Texte von Brahmanen in Madras, engl. Übersetzung). — 604—69 K. F. Růžička, Locative Formations in Bantu Languages (Forts. von S. 208—50. Hier die zentrale, östl. und westl. Gruppe der Bantu-Sprachen. Forts. folgt). — 670—77 T. Pokora, The Dates of Huan T'an (dieser Philosoph und Politiker lebte wahrscheinlich von 43 v. Chr.—28 n. Chr.). — 678—82 J. Heller, Neuere Literatur zur Biliterismus-Frage (zu J. Botterweck, Der Triliterismus im Semitischen, erläutert an der Wurzel *gl kl kl*, Bonn 1952). — 683—712 Buchbesprechungen. *S. Ullmann, The Principles of Semantics (L. Zgusta). — *J. Gonda, The Character of the Indo-European Moods with Regard to Greek and Sanskrit (ders.). — *Minoica, Festschrift zum 80. Geburtstag von Johannes Sundwall (ders.). — *Studia et acta orientalia I/1957. Société des sciences historiques et philologiques de la R.P.R. (= République Populaire Roumaine), Section d'études orientales, Bucarest 1958 (H. Turková). — *L. van den Berghe u. a., Bibliographie analytique de l'assyriologie et de l'archéologie du Proche-Orient, Vol. I, Section A u. Section Ph (J. Klíma). — *H. Schmökel, Hammurabi von Babylon (ders.). — *K. G. Cereteli, Chrestomatia sovremennogo assirijskogo jazyka so slovarem (S. Segert). — *A. J. Arberry, Classical Persian Literature (J. Rypka). — *T. N. Subramaniam, South Indian Temple Inscriptions III/2 (K. Zvelebil).

Albert Dietrich

**Biblische Zeitschrift** NF 4 1960:

1 1—18 K. Th. Schäfer, Der Ertrag der textkritischen Arbeit am N. T. seit der Jahrhundertwende (Übersicht über die Geschichte der NTlichen Textkritik von Erasmus und Beza bis zu den Plänen amerikanischer Gelehrter sowie der amerikanischen und der Württembergischen Bibelgesellschaft, auf der Grundlage des textus receptus oder des Westcott-Hort oder des Nestleschen NT eine neue Ausgabe des NT zu veranstalten. Hermann von Sodens Versuch, einen rezensierten Text vorzulegen, wird wohl so bald niemand zu wiederholen wagen, aber es „könnte doch wenigstens das Material für eine künftige Rezension bereitgestellt werden"). — 19—38 Josef Kürzinger, Das Papiaszeugnis und die Erstgestalt des Matthäusevangeliums (Ἑβραΐδι διαλέκτῳ bedeutet nicht „in hebräischer Sprache" sondern „in einer der jüdischen Darstellungsart entsprechenden Weise" und τὰ λόγια umfaßt „Worte und Taten". Diese Erkenntnis rückt die synoptische Frage in neue Beleuchtung). — 39—53 Joseph Molitor, Die Bedeutung der altgeorgischen Bibel für die neutestamentliche Textkritik (Eine direkte Übersetzung aus dem Griechischen stellt der Altgeorgische Evangelientext keinesfalls dar. Wohl aber ist er durch die armenische und durch die syrische Überlieferung beeinflußt. Die Erforschung der altgeorgischen Bibel würde durch eine historische Grammatik und ein Belegwörterbuch der altgeorgischen Sprache wesentlich gefördert werden). — 54—69 Heinrich Zimmermann, Das absolute Ἐγώ εἰμι als die neutestamentliche Offenbarungsformel (Erklärung des prädikatlosen, den Anspruch auf eine ausschließliche und einzigartige Offenbarungsmächtigkeit erhebenden ἐγώ εἰμι I. aus dem Hellenismus, II. aus dem AT und Spätjudentum). — 70—97 Leo Krinetzki, Zur Poetik und Exegese von Ps 48 (Textkritische, metrisch-stilistische und exegetische Untersuchung von Ps 48, der als ein auf die Gnadenerweise Jahwes von 701 und 537 v. Chr. zurückblickender, also nach 537 entstandener eschatologisch-prophetisch gearteter Festhymnus von Jerusalempilgern bestimmt wird). — 98—122 Friedrich Nötscher, Schicksalsglaube in Qumrân und Umwelt (Nach Abschluß der im 1. Teil des Aufsatzes [3, 1959, 205—34, vgl. OLZ 1960 Sp. 551] gebotenen Betrachtung über Dualismus und Prädestination für Schöpfung und Geschöpfe in den Qumrântexten wird dargelegt, was Nachbiblisches Judentum sowie Arabien und Islam über den Schicksalsglauben zu sagen haben). — 122—8 Johannes Bapt. Bauer, Sermo peccati. Hieronymus und das Nazaräerevangelium (Der mit „sermo peccati" schließende Abschnitt aus Adv. Pel. III, 2 = PL 23, 598A kann in seiner lateinischen Form nicht von Hieronymus herrühren). — 128—30 Franz Mußner, 1QHodayoth und das Gleichnis vom Senfkorn (Mk 4,30 bis 32 Par.) (Das Bild vom Baum zur Illustrierung einer religiös-heilsgeschichtlichen Wirklichkeit findet sich auch 1QH VIII, 4—9 und VI, 14b—17). — 131f. V. Hamp, Dritter Internationaler Alttestamentler-Kongreß in Oxford. — 132—4 Ludwik Stefaniak, XIV. Internationale Arbeitstagung der „Studiorum Novi Testamenti Societas". — 135—6 Ungedruckte Dissertationen und Habilitationsschriften. — 137—58 Umschau und Kritik (Rezensionen, von denen die der beiden neuesten katholischen „Einleitungen in das AT, der Introduction à la Bible Tome I von A. Robert und A. Feuillet, 1957 sowie der Introductio in libros sacros Veteris Testamenti von P. Bonaventura Mariani, 1958 durch Joseph Ziegler (S. 137—54) besondere Beachtung verdient).

O. Eißfeldt

**Studi e Materiali di Storia delle Religioni** 30 1959:

1 3—13 K. Marót, Homerus expurgans (Versuch der Feststellung von Spuren vorhomerischen Volksglaubens bei Homer). — 15—63 V. Lanternari, La festa dei maiali. — 65—81 C. Gallini, Animali e al di là. — 83—1[illegible] E. Secci, Tradizioni cultuali tirreniche e pelasgiche nei frammenti di Callimaco (Vorhellenische Kulttraditionen bei Callimachus). — 109—17 F. Castagnoli, Dedica arcaica lavinate a Castore e Polluce. — *K. Kerényi, Die Heroen der Griechen. Die Heroengeschichte der griechischen Mythologie (A. Brelich). — *U. Bianchi, Il dualismo religioso. Studio storico ed etnologico (G. Montesi).

2 137—55 Svend Aaga Pallis, Aperçu de la religion babylonienne (Grundzüge der Marduk-Mythologie und des sich anschließenden Kultus). — 157—212 Rolan Crahay — Jean Hubaux, Les deux Turnus (Analyse zweier Gestalten mit Namen Turnus in der Aeneis Vergil und bei Titus Livius, ihre Fusion). — 213—[illegible] Angelo Brelich, I figli di Medeia. — *U. Brianchi, Problemi di Storia delle Religioni (A. Bausani). — *U. Bianchi, Zamān i Ohrmazd. Lo Zoroastrismo nelle sue origini e nella sua essenza (A. Bausani).

G. Menschin

iefstahl, E. (Ed.): Egyptian Sculpture of the Late Period 700 B. C. to A. D. 100. Catalogue compiled by B. v. Bothmer il collaboration with H. de Meulenaere and H. W. Müller. Brooklyn: The Brooklyn Museum 1960. XXXIX, 197 S., 355 Abb. a. 134 Taf. 4°. Pp. $ 15.—.

osengarten, Y.: Le concept sumérien de consommation dans la vie économique et religieuse. Étude linguistique et sociale d'après les textes présargoniques de Lagaš. Paris: Boccard 1960. 455 S. gr. 8°.

- Le régime des offrandes dans la société sumerienne d'après les textes présargoniques de Lagaš. Paris: Boccard 1960. 94 S. gr. 8°.

osenthal, F.: The Muslim Concept of Freedom. Prior to the 19th Century. Leiden: Brill 1960. VIII, 133 S. 8°. Lw. hfl. 19.—.

an Nicolò, M., u. H. Petschow: Babylonische Rechtsurkunden aus dem 6. Jahrhundert v. Chr. München: Verlag d. Bayer. Akademie der Wissenschaften; Beck i. Komm. 1960. XXI, 122 S. 4° = Bayer. Akademie d. Wissensch., Philos.-hist. Klasse, Abhandlg. N. F., H. 51, 1960: Veröff. d. Kommission z. Erschließg. v. Keilschrifttexten, Serie A, 3.

chlerath, B.: Das Königtum im Rig- und Atharvaveda. Ein Beitrag zur indogermanischen Kulturgeschichte. Mainz: Deutsche Morgenländische Gesellschaft; in Komm. F. Steiner, Wiesbaden 1960. VIII, 173 S. gr. 8° = Abhandlgn f. d. Kunde d. Morgenlandes, hrsg. v. H. Wehr, XXXIII, 3. DM 23.—.

chmitz, C. A.: Historische Probleme in Nordost-Neuguinea. Huon Halbinsel. Wiesbaden: Steiner 1960. VIII, 441 S. m. 43 Abb. u. 9 Ktn., 1 Faltkte. 8° = Studien zur Kulturkunde, hrsg. v. Ad. E. Jensen, 16. Bd. DM 32.—.

Schopen, E.: Geschichte des Judentums im Orient. Bern-München: Francke [1960]. 114 S. kl. 8° = Dalp-Taschenbücher, Nr. 352. Kart. DM 2.80.

Shinnie, P. L., and H. N. Chittick: Ghazali — A Monastery in the Northern Sudan. Khartoum: Sudan Government Antiquities Service 1961. 111 S. m. 44 Abb., 29 Taf. gr. 8° = Sudan Antiquities Service, Occasional Papers, 5. Kart. P. T. 75.—; 15 s.

Sjöberg, Åke: Der Mondgott Nanna-Suen in der sumerischen Überlieferung. I.: Texte. Stockholm: Almqvist & Wiksell [1960]. 193 S. gr. 8°. skr. 18.—.

Sovietico-Turcica. Beiträge zur Bibliographie der Türkischen Sprachwissenschaft in russischer Sprache in der Sowjetunion 1917—1957. Budapest: Akadémiai Kiado 1960. 319 S. gr. 8° = Bibliotheca Orientalis Hungarica, IX, Lw. Ft 110.—.

Thomsen, P.: Die Palästina-Literatur. Eine internationale Bibliographie in systematischer Ordnung mit Autoren- und Sachregister. Band A: Die Literatur der Jahre 1878—1894. Lfg. 3. Durch den Druck geführt von O. Eißfeldt u. L. Rost. Berlin: Akademie-Verlag (Lizenzausgabe des J. C. Hinrichs Verlages, Leipzig) 1960. XXII S., S. 545—905. gr. 8°. DM 48.—.

Tschenkéli, K.: Georgisch-Deutsches Wörterbuch. Fasz. 1. Zürich: Amirani-Verlag [1960]. XXXVIII, 58 S. 8°. Kart. sfr. 8.—.

Vajda, G.: Isaac Albalag. Averroïste juif, traducteur et annotateur d'al-Ghazâlî. Paris: Vrin 1960. 291 S. gr. 8° = Études de Philosophie médiévale, IL.

---

## Die Mitarbeiter dieses Heftes:

rof. M. Claire Bergère, 42 rue de Dantzig, Paris XVe
rof. Dr. Karl-Heinz Bernhardt, Alttestamentl. Institut d. Universität, Rostock, Stalinplatz, Palais
rof. Dr. Walther Björkman, Askvägen 8, Uppsala 9
r. Klaus Bruhn, Seminar f. Kultur u. Geschichte Indiens, Hamburg 36, Alsterglacis 3
rof. Dr. Ernst Dammann, Institut für Afrikanistik der Humboldt-Universität, Berlin N 4, Reinhardtstr. 7
r. theol. Lienhard Delekat, Erlangen, Kochstr. 6
rof. Dr. Albert Dietrich, Göttingen, Benfeyweg 7
rof. Dr. Werner Eichhorn, School of Oriental and African Studies, University of London, London W. C. I.
rof. D. Dr. Otto Eißfeldt, DD., Halle/Saale, Steffensstr. 7
:of. Dr. Kurt Erdmann, Berlin-Lichterfelde-West, Kadettenweg 41
:of. Dr. A. Falkenstein, Heidelberg, Bergstr. 77
r. phil. Manfred Fleischhammer, Halle/Saale, Bernburger Str. 18
:of. Dr. Louis Hambis, 76, rue de Passy, Paris XVIe
:of. D. Dr. Richard Hartmann, Institut für Orientforschung, Berlin W 8, Unter den Linden 8
:of. Dr. Hans Wolfgang Helck, Hamburg-Farmsen, Wagner-Koppel 6b
:. Rose Hempel, Hamburg-Othmarschen, Parkstr. 75a
:of. Dr. Maria Höfner, Tübingen, Kiesäckerstr. 14
iv-.Doz. Dr. Paul Horsch, Regensdorfer Str. 153, Zürich 10/49
Prof. Dr. Raymond-Riec Jestin, 30 rue Timbaud, Chatillon sur Bagneux/Seine
Prof. Dr. Hermann Kees, Göttingen, Düstere Eichenweg 44
Prof. Dr. Willibald Kirfel, Bad Godesberg, Wiedemannstr. 37
Doz. Dr. Günter Lanczkowski, Wabern Bez. Kassel, Wimmerstr. 27
Doz. Dr. Siegfried Lienhard, Svartensgatan 8 A (III), Stockholm-Sö.
Dr. Rudolf Macuch, Khiaban Hedayat 18, Kutchen Sepahban, Teheran
D. Olivier Masson, 14 rue Théophraste Renaudot, Paris XV
Prof. Dr. Dr. Gustav Mensching, Bad Godesberg, Moselstr. 9
Prof. D. Rudolf Meyer, Jena, Pestalozzistr. 15
Prof. Dr. Rudi Paret, Tübingen-Lustnau, Waldeckstr. 3
Prof. Dr. Wilhelm Rau, Marburg/Lahn, Georg-Voigt-Str. 5
Prof. Dr. Günther Roeder, Hildesheim, Brehmestr. 49
Prof. Dr. Jan Rypka, Prag 5-Smíchov, Holečkova 17
Prof. Dr. Dr. Annemarie Schimmel, Marburg/Lahn, Schückingstr. 11
Prof. Dr. Dietrich Seckel, Neckargemünd b. Heidelberg, Peter-Schnellbach-Str. 40
Prof. Dr. Franz Taeschner, Münster/Westf., Eichendorffstr. 6
Prof. Dr. Werner Thomas, Bad Homburg v. d. H., Friesenstr. 2c

---

e „Orientalistische Literaturzeitung" erscheint im Akademie-Verlag, Berlin W 8, Leipziger Str. 3-4, Lizenzausgabe des J. C. Hinrichs rlags, Leipzig C 1, Scherlstraße 2. Veröffentlicht unter der Lizenznummer ZLN 5374 des Ministeriums für Kultur, Hauptverwaltung rlagswesen. Verantwortlicher Herausgeber Prof. D. Dr. Richard Hartmann, Berlin W 8, Unter den Linden 8. Jährlich 12 Hefte.
Bezugspreis halbjährlich DM 36.—
Satz und Druck: Tribüne Druckerei Leipzig III/18/36. Printed in Germany. Bestellnummer 1024/56/7-8

# Urkunden des Ägyptischen Altertums

In Verbindung mit Siegfried Schott herausgegeben von
HERMANN GRAPOW, Berlin

## Abteilung IV: Urkunden der 18. Dynastie

Ab Heft 17 bearbeitet von WOLFGANG HELCK, Hamburg

**Heft 17: Historische Inschriften Thutmosis' III. und Amenophis' II.**
1955. 148 Seiten — 4° — DM 15,—

**Heft 18: Biographische Inschriften von Zeitgenossen Thutmosis' III. und Amenophis' II.**
1956. 177 Seiten — 4° — DM 15,—

**Heft 19: Historische Inschriften Thutmosis' IV. und biographische Inschriften seiner Zeitgenossen**
1957. 112 Seiten — 4° — DM 11,—

**Heft 20: Historische Inschriften Amenophis' III.**
1957. 134 Seiten — 4° — DM 22,50

**Heft 21: Inschriften von Zeitgenossen Amenophis' III.**
1958. VI, 179 Seiten —4° — DM 28,—

**Heft 22: Inschriften der Könige von Amenophis' III. bis Haremheb und ihrer Zeitgenossen**
1958. 230 Seiten — 4° — DM 38,—

*In Vorbereitung:* **Übersetzung zu den Heften 17—22**

Lizenzausgabe des J. C. Hinrichs Verlages, Leipzig

Mit dem Heft 22 wird eine Reihe abgeschlossen, die Kurt Sethe vor mehr als 20 Jahren nicht mehr vollenden konnte. Die Veröffentlichung dient dem Zweck, die historisch und bibliographisch interessanten Urkunden der geschichtlich bedeutsamen 18. ägyptischen Dynastie in zuverlässigen Abschriften zusammenzufassen. Durch Abtrennung der Sätze, Beigabe von Ergänzungen und übersichtliche Schreibung ohne Rücksicht auf die Zeichenanordnung des Originals soll eine bessere Lesbarkeit erreicht werden.
Nach diesen Grundsätzen sind auch in den Heften 17 und 18 — anschließend an das noch von Sethe bearbeitete Heft 16 — historische Inschriften der Könige Thutmosis' III. und Amenophis' II. sowie biographisch wichtige Texte ihrer Zeitgenossen zusammengestellt und nach Möglichkeit an Hand der Originale oder von Photographien nachgeprüft worden. Das Heft 19 veröffentlicht die offiziellen Inschriften des Königs Thutmosis' IV. und die privaten Texte seiner Zeitgenossen, soweit sie historisches oder biographisches Material enthalten. Das Heft 20 bringt die Inschriften des Königs Amenophis' III., soweit sie sich auf historische Gegebenheiten oder auf die Bautätigkeit des Königs beziehen. Das Heft 21 veröffentlicht Texte aus der Zeit Amenophis' III., soweit sie auf Denkmälern seiner Zeitgenossen erhalten sind, und das Heft 22 enthält neben einigen neugefundenen Texten Amenophis' III. die hauptsächlichsten historischen und biographischen Inschriften der sogenannten Amarnazeit, in welcher der bedeutsame Versuch gemacht wurde, die geistige Entwicklung Ägyptens in neue Bahnen zu lenken.
In Vorbereitung befindet sich eine Übersetzung der Hefte 17—22 in einem Band, ebenfalls von Wolfgang Helck.

*Bestellungen durch eine Buchhandlung erbeten*

AKADEMIE-VERLAG · BERLIN